

إيمانويل كانط

أسس ميتافيزيقا الأخلاق

ترجمة وتقديم له
مع تعليقات (فيكتور دلبوس)



الأخلاق

دكتور

محمد فتحي الشنيطي



إيمانويل كانط

أسس ميتافيزيقا الأخلاق

ترجمه وقدم له
مع تعليقات " فيكتور دلبوس "

دكتور

محمد فنحي الشنيطي

الطبعة الأولى

٢٠١٠م

الناشر

دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

تليفاكس - ٥٢٧٤٤٣٨ - الإسكندرية

رقم الإيداع : ٢٠٠٩ / ١٥٥٣٨

الترقيم الدولي : ٩٧٨ / ٩٧٧ / ٣٢٧ / ٧٤٣ / ٣

مقدمة المترجم

حياة "كانط" في مؤلفاته.

"إما نويل كانط" من أعلام الفلسفة الحديثة، وتعد فلسفته نقطة تحول في الفكر الفلسفي بأسره، إذ لا يكاد الباحث يتصدى لفيلسوف حديث أو معاصر حتى يلمس من قريب أو بعيد أثر فلسفة "كانط" متمثلاً في هذا الجانب أو ذاك . وما نكاد ننظر في الفلسفة الألمانية في القرن التاسع عشر عند "شلينج" و "فشته" و "هيجل" حتى تبرز لنا آثار تعاليم "كانط" من ثانيا هذه الفلسفات. وقد وسمت فلسفة "كانط" بأنها فلسفة نقدية، وذلك لأنه ألى على نفسه أن ينهض بمهمة شاقة عسيرة، وهى مهمة نقد العقل البشرى في مختلف جوانب نشاطه. والنقد عند "كانط" يدل على معنى غاية في العمق، فهو دراسة تحليلية يستهدف بها الكشف عن مقومات العقل البشرى بغية الوصول إلى الأسس العامة التى يستند إليها العلم والتى بدونها لا يمكن أن تنهض تجربة علمية، والقواعد الراسخة التى لا يمكن أن تتحقق الأخلاق متمثلة فى السلوك البشرى سوى إلا وهى مرتكزة عليها .

والفلسفة الكانطية فلسفة مترامية الأطراف متعددة الجوانب والزوايا . فالنقد لا يقتصر على المعرفة أو على الأخلاق والجمال والسياسة معا، أو يشمل الحياة قاطبة. والفلسفة مقننة، أى أنها تشرع للعقل البشرى وللحياة الإنسانية فى كل زمان ومكان، فهى فلسفة العموم والإطلاق والكلية والشمول، ومن هنا اختلفت التأويلات عنها، هل هى فلسفة مثالية خالصة ذاتية مغلقة؟ أم هى فلسفة مثالية تهتم بالواقع وتعنى بضوابطه وأصوله مقوماته أى مثالية موضوعية؟.. ولعل الحيرة التى قد نقع فيها كلما نظرنا فى فلسفة "كانط" مبعثها تلك النزعة الترانسندنتالية عند

الفيلسوف : هل فلسفة "كانط" تتعالى على الأشياء وتفرض قوالب معينة عليها؟ أم أن تعاليها هو أشبه بتعالى الفنان حين يخلو إلى ذات نفسه ليعبر ذلك التعبير المبدع عن خواطره المتصلة بصميم الواقع والمنبثقة من أعماق الحياة؟! وفلسفة "كانط" تتسم بالدقة وتتميز بالصرامة وتلتزم بالصياغة المحكمة، ويعزى إلى هذا أن يلقاه المقبل عليها من عسر ومشقة. ومهما يكن من أمر هذه الفلسفة، ومهما اختلفت التأويلات بصدها فقد كانت وما برحت فلسفة خصبة غنية لا غنى للباحث في تاريخ الفكر الفلسفي وللمتقف عامة عنها، وذلك كما ذكرنا من حيث هي مدخل لا بد منه لتعمق الفكر الفلسفي الحديث المعاصر على حد سواء.

ولد صاحب هذه الفلسفة في "كونيجسبرج" بألمانيا في ٢٢ أبريل سنة ١٧٢٤. وهو ينتمي لأسرة فقيرة ترعى حرمة الدين وتتشئ أبناءها على خصال التقوى والورع. وتتلذ منذ سنة ١٧٣٢ بمعهد فردريك. وفي سنة ١٧٤٠ التحق طالبا بجامعة "كونيجسبرج" وكانت من الجامعات المغمورة، وكذلك كان أساتذتها، باستثناء أستاذ واحد فقط هو "مارتن كوتزن" وهو أحد تلامذة "ولف" برز في مجالات العلوم إلى جانب امتيازته في ميادين الفلسفة، وكان له تأثير عميق على "كانط".

ومنذ تخرج "كانط" في الجامعة سنة ١٧٤٦، اشتغل معلما خاصا حتى سنة ١٧٥٥، حيث انصرف إلى البحث والتدريس الحر في الجامعة، فتجلت عبقريته الفلسفية في مناقشاته ومحاضراته وأحاديثه مع الطلاب وعشاق المعرفة، وفيما كان يكتب من رسائل ومقالات. وما أن عين أستاذا للمنطق والميتافيزيقا سنة ١٧٧٠ وهو في السادسة والأربعين حتى فاض إنتاجه في محاضراته وكتبه، وقد ظل يشتغل بالتدريس في الجامعة إلى أن أثر الاعتزال سنة ١٧٩٦ ومات سنة ١٨٠٤، وقد ترك لنا إنتاجاً فكرياً ثميناً يغطي نصف قرن : من ١٧٤٩ إلى ١٧٩٩.

والحق أن حياة "كانط" ذاتها ليس فيها ما يثير، هي حياة فكر هادئ مستقر، حياة تأمل خصب شغل صاحبها بالتدريس في معظمها ولكننا رغم هذا نجد أن من التجنى على هذا الفيلسوف الألمعى القول بأنه عاش في عزلة عن الدنيا وعزوف عن الحياة. فقد كانت الحياة في نظر "كانط" واجبا ساميا ينهض بأدائه على الوجه الذى يرضى الضمير وكانت محاضراته الجامعية تجمع إلى جانب الدراسة الفلسفية الخالصة التوجه الأخلاقى السديد. من ذلك من أثر عنه في أحاديثه إلى طلابه: أن الأستاذ الجامعى يكون في حرج شديد، فهو يود من صميم قلبه أن يلم طلابه بألوان متعددة من المعارف، بيد أنه يخشى في الآن نفسه أن يستغرق طلابه في حشد لا ينتهى من المعلومات وأن يتعجلوا الحكم على الأشياء، فتخرج منهم جماعة من أنصاف المتقنين تضيق نظرهم ويتزمت رأيهم فتعمى بصيرتهم ويكون الخطر منهم أفدح من ذلك الخطر الذى نخشاه من الأميين والجهلة. فكانط يدعو إلى الوضوح في الفهم والسلامة في التفكير، لا على أساس حشد من المعلومات وإنما على دعامة منهج واضح يعول فيه على النظرة العقلية النقية التى شائبة من انفعال أو رغبة شخصية أو نزوة عارضة. وعلى ذلك نراه يذكر في بعض أحاديثه: أن الأستاذ الجامعى ينبغى ألا يعلم طلابه الأفكار بل أن يعلمهم كيف يفكرون، ألا يملأ عليهم الآراء بل يعنى بتوجيههم كي يصلوا لبلورة الآراء الصحيحة بأنفسهم، وهنا تطيب نفسه ويطمئن قلبه إلى هؤلاء الطلاب سينضمون لا محالة إلى صفوة المفكرين الذين لا يعملون لنهضة أوطانهم فحسب بل يعملون أيضا لنهضة الإنسانية جمعاء. ومن أحاديثه أيضا عن المنهج الذى يجب اتباعه في تدريس الفلسفة بالذات يذكر: أننا حين نتصدى لدراسة فيلسوف ما، فينبغى لنا ألا نتخذه مثلا وألا نتبع آراءه مهما يكن فيها من سحر وطلاوة، وإنما خير لنا أن نقف منه موقف حياد، وأن

نتغلغل فى أعماق أفكاره، ثم نحكم بعد ذلك على هذه الأفكار حكماً منصفاً. فهو يدعو طلابه للوقوف موقف النقد والتحليل من الفكر، موقف العالم من الطبيعة، ومن هنا كانت دعوته إلى اتباع نظام صارم دقيق فى الدراسة والبحث. وقد بدأ بنفسه أولاً فكانت حياته كما ألمعنا مثلاً فى الاستقامة والاعتدال والدقة والضبط والخلو للبحث. وكما كانت محاضراته لا تخلو من المشقة على طلابه، جاءت غالبية كتبه وبخاصة كتاباه الرئيسيان نقد العقل النظرى، ونقد العقل العملى، من أصعب الكتب فهما فى التراث الفلسفى.

وتكوين "كانط" الفكرى تكوين غنى، فمنذ العام السادس عشر من عمره درس فلسفة "ولف" فى سنته الأولى بجامعة "كونيجسبر"، ومن عجب أنه سجل اسمه للتخصص فى دراسات اللاهوت، وكان يندر أن يتابع محاضرة فى هذه الدراسات، بل كانت اهتماماته متجهة فى شغف إلى الفلسفة والعلوم الطبيعية. وقد هيا له اشتغاله بالتدريس كمعلم خاص، أن يختلط بأسر عديدة من الأسر الألمانية الكبيرة. ومكنه ذلك من الاتصال بكثير من الشخصيات المعاصرة له. ونمت هذه المخالطة بالناس فهمه للطبيعة البشرية، وخبراته بالعلاقات الإنسانية. وكان "كانط" حريصاً على جمع المعارف والمعلومات التى تنمى ثقافته وتغذى عقله. ولذلك لاحظنا أنه حين مارس عمله أستاذاً فى الجامعة تجلت فيه خصال الكاتب إلى جانب صفات المحاضر. وكان يؤم القاعة التى يحاضر فيها جمع غفير من عشاق المعرفة الذين ذاعت بينهم شهرة "كانط" وجذبتهم إليه الموضوعات الطريفة التى كان يتصدى لها فى محاضراته. وقد كانت المحاضرات تضرب فى بداية الأمر فى ميادين عدة: فى الطبيعيات وفى علم النفس العملى فضلاً عن المجالات الفلسفية الخالصة.

ولقد استهل "كانط" دعوته الفلسفية بضرورة النظر إلى التجربة نظرة فاحصة قبل التطلع إلى التأمل الخالص، وإلى ضرورة تمرس الإنسان بالفلسف أي إلقه للنظر الفلسفي قبل دراسته للمذاهب الفلسفية المختلفة، وكان يعلن على الملأ أنه ليس هنالك فلسفة مكتملة. ويلاحظ أن "كانط" قد قطع ما بينه وبين الفلسفات القطعية (الدجماطية - أي الفلسفات التي تعتمد على الميتافيزيقا القديمة والتي تستند إلى فكرة ثابتة في فهم الأشياء والحياة لا تحيد عنها) .. وكان معنى هذه القطعية مع الفلسفات القطعية أن هناك دعوة إلى نظر فلسفي جديد، وكان هذا إيذانا بالنقد. ولم يقتصر نقده على الفلسفة بل امتد إلى الطبيعيات، فقد نقد رأى "نيوتن" في تشكيل السماء والأجرام السماوية، مرتتيا أن ثمة علاقة وثيقة وارتباطا أكيدا بين جميع عناصر العالم وأن هذا ما تؤيده القوانين الطبيعية. وقد بلور على هذا الأساس تصوره لعلم الطبيعة مقارنا بينه وبين تصوره الديني مستبعدا في الوقت عينه البراهين المألوفة على وجود الله، وفي مقدمتها الدليل الأنطولوجي عند "ديكارت". ونجم عن ذلك رأيه بأن هنالك سببا نهائيا للظواهر الطبيعية لا نستطيع أن نصل إليه في التجربة العلمية العادية، وعلى هذا فإن السبب النهائي الأولي هو موجود مطلق يشمل الكل. ونجد هذا الرأي مبسوطا في كتاب "كانط": "الأساس الوحيد الممكن للبرهنة على وجود الله" الذي صدر سنة ١٧٦٣ فهو يستبعد من البداية أن يكون هنالك سند عقلي لإثبات وجود الله، ذلك لأنه يميز بين دائرتين: دائرة يمارس العقل فيها نشاطه وهي دائرة الظواهر. ودائرة لا يمكن للعقل أن يفتحها، وهي دائرة الأشياء بالذات، حيث مسلمات الله والحريية وخلود النفس.

وكان "كانط" مقتنعا بأنه لا سبيل لنا إلى أن نخطو بالدراسات الفلسفية خطوات إلى الأمام إلا بالتحليل. فبالتحليل وحده يمكن للفلسفة أن

تصل إلى تطورات راسخة وواضحة. وقد ناقش هذا الأمر في مجموعة من الرسائل والمقالات كتبها بين عامي ١٧٦٢، ١٧٦٣. وفي تلك الفترة يمكن أن نستجلي نفوذا واضحا على "كانط" من الفيلسوف الاسكتلندي "دافيد هيوم" من ناحية والمفكر الفرنسي "جان جاك روسو" من ناحية أخرى. ولا شك أن إصرار "كانط" على توجيه النظر إلى أهمية التحليل على أنه دعامة لكل فكر فلسفي مرجعه ما طالعه من نقد لعلاقة "العلية" عند "هيوم"، حتى أنه يذكر أن هذا الفيلسوف الاسكتلندي قد أيقظه من نعاسه. إن مشكلة العلية التي أثارها "هيوم" تتمثل في صعوبة الوصول إلى الروابط الضرورية التي يلزم أن تربط بين العلة والمعلول ما دام ليس في الإمكان أن يكون المعلول متضمنا في العلة بحيث نستطيع أن نصل إليه بمجرد تحليلها. وكان "هيوم" حريصا على إبراز مكان الاعتقاد. هذا من جانب، ومن جانب آخر كان "روسو" يشيد فيما يكتب بالذكاء البشري والضمير الانساني اليقظ والشعارات الإنسانية الأصيلة من حرية وإخاء ومساواة، وكان يعرض لهذا كله في حماسة دافقة وبأسلوب عاطفي. لقد أثار هذا "كانط" ووجه اهتمامه إلى أن هناك قيما أصيلة عزيزة الجانب. لا يمكن أن ينهض السلوك الأخلاقي على أساس سليم إلا بها، وأنه وإن كان لابد للعلم من أسس راسخة في المجال الطبيعي المادي، فلا بد للأخلاق من أسس مماثلة في المجال الإنساني. وأنه إذا كان العقل أن يشرع للتجربة المادية ويضع أصولها ويشكل مجالها ويحدد غايتها، فإن على العقل أيضا مهمة لا لاتقل خطراً وهي أن يضع للتجربة الأخلاقية مثل هذه الأصول وأن يحدد لها أيضا الهدف الواضح.

إن ما طالعه "كانط" "لهيوم" و"روسو" قد هزه هزاً، وأدار في رأسه مشكلات أصيلة تعد بحق الخامة الجوهرية لفلسفته. وإذا كان "هيوم" قد وقف عند حد تفسير الضرورة في العلية بعادة في الذهن يثبتها الاعتقاد،

وإذا كان "روسو" قد اكتفى بالدعوة العاطفية، فإن "كانط" بروحه المشرعة قد وضع بالعقل كل شيء في موضعه ولذلك كانت ثقافة كانط" الواسعة وإحاطته بالمذاهب السابقة على اختلافها وتنوعها بمثابة الحافز الأساسى الذى حفزه إلى تقديم فلسفة متكاملة على أساس التحليل والنقد. لذلك نجد أنه فى سنة ١٧٧٠، حين صار أستاذا للفلسفة بجامعة "كونيجسبرج" نشر فى نفس العام رسالة باللغة اللاتينية بعنوان "صورة العالم الحسى والعالم العقلى ومبادئهما". وفى هذه الرسالة ظهرت لأول مرة بعض الأفكار الأساسية فى فلسفته، فإذا لاحظنا أن "كانط" فى بعض كتاباته وأحاديثه قد ذكر أن سنة ١٧٦٩ تعد سنة حاسمة فى تفكيره لتبيننا أن هذه الرسالة تعتبر بحق أول إعلان للفلسفة الكانطية. كما يذكر عن "كانط" أنه فى أخريات أيامه كان يعتز أيما اعتزاز بكل ما كتب بعد عام ١٧٦٩. وهى السنة التى يقول عنها إنها سنة الإلهام والضوء الغامر. ويمكننا أن نصوغ القاعدة الأساسية التى خطرت له آنذاك على النحو التالى: أن الصور والمبادئ التى تعد الشروط الضرورية لكى يمكن لشيء أن يكون موضوعا لمعرفة يجب أن تكون صورا ومبادئ صالحة لكل تجربة. وطبق "كانط" هذه القاعدة على الزمان والمكان، من حيث اعتبارهما صورتين لإحساسنا، أى من حيث كونهما الإطار العقلى الضرورى الذى بدونه لا يمكن للإحساس أن يكون إحساسا. وتعد هذه الفكرة إيذانا بالثورة الكانطية فى الفلسفة المناظرة للثورة الكوبرنيقية فى الفلك : فالأشياء تدور حول الذات العارفة دوران الكواكب حول الشمس .

ولا شك أن "كانط" كان بسبيل إنضاج مذهب الفلسفى وكان متأنيا فى ذلك غاية التأنى ولهذا استغرق أحد عشر عاما فى تطبيقات هذه الفكرة الأولى. فبعد أن كان يتحدث عن الإحساس نراه يتحدث عن الظاهرة وبعد أن كان ينظر إلى الظاهرة بدأ يتطلع إلى ما يحكمها. لقد اتضح لكانط أنه

إذا كان هنالك شروط لابد من توافرها لكي تتم الظواهر على النحو الذى نشاهدها عليه فإن هذه الشروط لا يمكن أن تستخلص من واقع هذه الظواهر بل هى مستمدة من العقل البحت، وإذا كانت هذه الشروط لازمة لزوماً تاماً لكي تتم الظواهر وما دامت هذه الشروط عقلية فإن العقل لازم لزوماً تاماً للتجربة. وليس فى وسعنا على هذا ونحن بصدد البحث فى إمكان العلم أن ننوه فى زحمة هذه الظواهر بينما نترك المشرع الأول لها الذى يضع شروطها وهو العقل. وإلى ذلك فالطريق إلى تعمق الظواهر لا يكون باستعراضها وتسجيل صفاتها، وإنما يكون أولاً وبالذات بإحصاء شروطها أى بالنظر فى العقل.

وبهذا نلاحظ التطور الذى يمضى فيه "كانط" حتى يصل بنا إلى الحقيقة الأساسية فى فلسفته، وهى مهمتنا التحليل والنقد لا بأن نبذل جهدنا فى تحليل الظواهر ذاتها فإن هذا لا يجدينا وإنما بأن نحلل العقل بنقده. هذه الفكرة حين تبلورت وتحددت أبعادها تجلت فى عمدة كتبه: "نقد العقل الخالص النظرى" الذى صدر سنة ١٧٨١. وهذا الكتاب كما سبق أن ذكرنا يقرأ بمشقة بالغة لا لصعوبة ما به من أفكار فحسب بل أيضاً لما فى أسلوبه من عسر، حتى أن بعض المفكرين قد تمنوا لو أن صاحبه قد عرضه على أحد الأدباء حتى تأتى عباراته واضحة. ورغم ما يؤخذ لى هذا الكتاب من مأخذ من معظمها شكلية، فإنه كتاب خالد فى التراث الفلسفى. ولا غنى لكل باحث فى مشكلات الفلسفة عنه، وبخاصة إذا كان اهتمامه منصباً على مشكلة المعرفة، فإن هذا السفر القيم يعتبر بحثاً تحليلياً دقيقاً لأصول المعرفة وغاياتها. وقد قيل بحق أن كل من يبحث فى نظرية المعرفة، يبدأ بكتاب "لوك": "مبحث فى العقل البشرى" ثم لا يلبث أن يتجه إلى كتاب "كانط": "نقد العقل الخالص"، حيث تتفتح أمامه آفاق لم يكن فى وسع الفيلسوف الإنجليزى أن يوجهه إليها. إن فى هذا الكتاب بحثاً جاداً

عميقاً عن الشروط الضرورية اللازمة لكل معرفة صحيحة، فضلاً عن تحديد لإمكانات العقل وتوضيح لمعالم النطاق الذي يتعين عليه الالتزام به، فالكتاب من ثم دليل على قدرة العقل الفذة في ميدانه، وعلى عجزه الذي لا مناص منه في غير ميدانه. وليس معنى هذا أن "كانط" قد استطاع في هذا الكتاب أن يجد حلاً نهائياً لمشكلة المعرفة، فإن هذه المشكلة يثير حلها ذاته مشكلات أخرى. وإنما كان بحث الفيلسوف في المعرفة بحثاً عميقاً موجهاً ومرشداً في هذا الصراع الناشب بين التيار التجريبي من ناحية والتيار العقلي من ناحية أخرى.

وما كاد "كانط" يحس بما في كتابه من مشقة واستعصاء حتى أخرج بعد عامين كتاباً جمع فيه وباختصار ووضوح الأفكار الأساسية التي بسطها تفصيلاً وتحليلاً فيه، وهذا الكتاب المبسط هو : "مقدمات إلى كل ميتافيزيقا تريد أن تكون علماً" وصدر سنة ١٧٨٣. ولم يكد "كانط" أن ينتهي من عرض أسس فلسفته النظرية حتى دفع إلى الناس بكتابه : " نقد العقل العملي" الذي صدر ١٧٨٨، وقد بسط فيه تصوراته الأخلاقية.

لقد تخلى "كانط" من البداية عن ذلك المنهج النفساني الذي كان متبعاً في كثير من المذاهب الأخلاقية، وبخاصة عند فلاسفة الحس الأخلاقي الاسكتلنديين : " هاتشسون " و" شافيتسبري " و" هيوم ". فلقد ارتأى "كانط" أن ميدان الأخلاق لا يمكن أن يكون ميداناً لتحليل العواطف البشرية، وإلا لكانت المبادئ الأخلاقية مبادئ متنازعة عليها متجاذبة بين أطراف الانفعالات خاضعة للميول والرغبات. وإنما للأخلاق عند فيلسوفنا أسس ميتافيزيقية راسخة، كما أن للمعرفة مثل هذه الأسس. معنى هذا أن للأخلاق أصولاً عامة شاملة صادقة في كل زمان ومكان، تهيمن على العمل الأخلاقي وتصيغه بصيغة الدوام والرسوخ والاستقرار. ومهمة "كانط" في كتابه " نقد العقل العملي" هي اتصال لمهمته في كتابه "نقد العقل

النظرى". فكما أنه يحل فى أحدهما أصول المعرفة البشرية ويردها إلى قواعد عقلية ثابتة فهو فى الآخر يحل أصول الأخلاق ويردها إلى قواعد العقلية الثابتة. وكذلك كان أنه فى كتاب: "أسس ميتافيزيقا الأخلاق" الذى صدر قبل نقد العقل العملى" بثلاث سنوات (١٧٨٥). وكما يمكننا أن نقول أن كتاب "المقدمات إلى كل ميتافيزيقا.. إلخ" بمثابة ملخص مجمل لـ "نقد العقل النظرى" فبوسعنا أن نقول أن كتاب "أسس ميتافيزيقا الأخلاق" يعتبر موجزا عاما لكتاب "نقد العقل العملى" مع فارق واضح وهو أن "المقدمات" صدر بعد "نقد العمل النظرى" لتبسيطه وتخفيف وطأته على الأفهام، بينما "أسس ميتافيزيقا الأخلاق" صدر قبل "نقد العقل العلمى" لتهيئة الأذهان له وإعدادها لحسن قبوله. ويمضى "كانط" فى مهمته، فيصدر له كتاب "نقد ملكة الحكم" سنة ١٧٩٠، وفيه دراسة فاحصة لمشكلات الجمال، يحسم فيها بالطريقة التى يحسم بها فى مشكلات المعرفة والأخلاق.

و"كانط" من الفلاسفة الذين لا يختلف موقفهم ما بين مجال من مجالات الفلسفة وآخر، فإن ثمة خيطاً متصلاً بين جوانب فلسفته اتصال الخيط بين حبات العقد. وقد بينا من قبل أن من الخطأ الظن بأن "كانط" كان بمعزل عن الحياة الإنسانية عامة، وإن بدت حياته الخاصة منحصرة فى دائرة صارمة من العكوف عن البحث وإعداد المحاضرات والتأليف. لقد كان "كانط" يعيش فى بروسيا الشرقية، ولكنه لم يكن يفوته أن يلحظ بين الاهتمام كل ما يدور حوله فى عالم الطبيعة وعالم الإنسان. ولئن لم ينجذب نحو الترحال كما أنجذب "روسو"، فإن هوايته الأثيرة عنده كانت مطالعة قصص الرحلات، والكتب التى تتناول ظواهر البيئة الجغرافية ومعالـم البيئة العمرانية. وكان يرى أن مطالعته لهذه الكتب تفيده فائدة جمة فى مهمته التربوية والعلمية التى ينهض بها فى الجامعة. لقد كان "كانط"

يتتبع بشغف تطور العلوم الطبيعية تتبعه لتقلبات الأحداث السياسية، وكانت تلهب خياله ثورة أمريكا الشمالية والثورة الفرنسية، حيث رأى فى مثل هذه الثورات إيذاناً بأن الإنسانية إنما تخطو إلى خطوات إلى أمام نحو التفاهم الكامل بين الناس بإرساء القيم الأخلاقية النقية المنبثقة من الإرادة الخيرة. وكثيراً ما كان "كانط" يدير المناقشات مع طلابه وأصدقائه فى غير أوقات الدرس حول أحدث المكتشفات فى ميدان العلم وحول أهم المشكلات فى مجال السياسة. ولا ريب أن مؤلفاته الزاخرة بالأبحاث والمفاهيم الجديدة قد حبتة بالشهرة والمجد، حتى أن حشوداً من المثقفين وطلاب المعرفة كانت تفد إلى "كونيجسبرج" لرؤيته واستشارته فى مشكلات متنوعة. ومن هنا يتضح لنا أن عرض فلسفة "كانط" على أنها فلسفة صومعية وبخاصة جانبها العملى، فيه تجن وإجحاف. نعم إن فلسفته تتعالى الفكر لتعمقه وتتسبب منه شروط الحياة، ولكنها فى عين الوقت شاخصة للحياة معنية بها. إن التعالى هنا - كما ألمعنا فى صدر هذه المقدمة - أشبه بتعالى الفنان المبدع وهو يعبر عن صميم الواقع وأعماق الوجود الإنسانى. وليس بخاف أن "كانط" كان لا يكف عن ابداء التحفظ إزاء الدين والسياسة. وقد كان تحفظه أشد بالنسبة للدين، بيد أن هذا لم يمنعه من كتابة بحثه المشهور بعنوان: "الدين فى حدود العقل الخالص" الذى صدر فى سنة ١٧٩٤. ومع حرص "كانط" على طلب الإنز قبل إصدار هذا الكتاب من كلية اللاهوت بجامعة كونيجسبرج فقد أثار عليه بعد صدوره سخط الكثيرين من المتزمتين. ومع أن "كانط" كان يتوخى دائماً - وربما كان ذلك عن نية خالصة - أن يتحدث عن الدين بتوفير واحترام، وأن ينوه بقداسة المسيحية، وبما فيه من عمق، وأن يبين أن هدفه من البحث يقتصر على أن يضع موضع التحليل لا المسيحية ذاتها بل علاقات المسيحية بالطبيعة البشرية والعقل، مع هذا كله لا يسلم "كانط" من تنديد رجال

الكنيسة مما يدل على طبيعة العصر، حيث كانت هنالك نزعة للوقوف في وجه كل حركة حرة تبغى النظر العقلى السليم مع التحرر من القيود المتخلفة عن العصور الوسطى. أما فى السياسة فقد أصدر "كانط" سنة ١٧٩٥ رسالة صغيرة بعنوان "مشروع للسلام الدائم"^(١) تتطوى على دعوة إلى التفاهم العالمى، ويصوغ فيها الشروط العامة لدوام السلام والتي ينبغى أن تلتزم جميع الدول لتحول دون وقوع الحرب لأى سبب من الأسباب...- وتخاذلت قوى "كانط" العقلية فى أخريات أيامه وقضى فى ١٢ فبراير ١٨٠٤ بعد فترة طويلة من الاحتضار.

ميثافيزيقا الطبيعة وميثافيزيقا الأخلاق؛

يرى "كانط" أن الخطأ الجسيم الذى وقعت فيه الفلسفات القطعية المغلقة سواء أكانت مذاهب تجريبية أو مذاهب عقلية، هى أنها أغفلت النظر أولا وبالذات فى العقل من حيث ينبوع الذى تتبع منه أصول كل معرفة وكل علم وكل حياة. ولذلك ارتأى أنه ما من سبيل لحل الإشكال الفلسفى إلا بالنظر إلى العقل من حيث هو، أو بعبارة أخرى إلا بالعودة إلى هذا ينبوع. ومن هنا كانت مهمة "كانط" النقد، والنقد بالمعنى الكانطى هو تحليل لطاقت العقل وأمكانياته بغية الوصول إلى القواعد العامة التى تضبط كل علم وكل أخلاق. على ألا يخفى علينا أن هذه القواعد التى تتبع من العقل خاوية خالية ما لم تكن هنالك مادة تنصب فيها، وأن هذه المادة المتمثلة فى التجربة وفى الحياة صماء بكماء ما لم تكن هنالك قواعد تحددها.

معنى هذا أن الخامة الحسية وحدها معدومة القيمة، وأن القالب العقلى وحده معدوم القيمة أيضا، وأنه لا بد أن يكون هنالك تكامل من

(١) انظر "مشروع السلام الدائم" ترجمة الدكتور عثمان أمين، مكتبة الأنجلو - القاهرة ١٩٥٢

الجانبين حتى يمكن أن يكون هنالك قيمة، مع تحفظ واحد مهم وجوهري، ألا وهو أن الدور الأول للعقل لا للمادة. ولئن كانت ميتافيزيقا "ديكارت" تجعل الكائن الأسمى والكمال الأعلى ضامنا لكل معرفة ولكل علم ولكل أخلاق، فإن الميتافيزيقا عند "كانط" ميتافيزيقا علمية لا تسعى إلى سند إلهي، وإنما دعائمها وأركانها وأسسها مستمدة من العقل وحده، ومن هنا عنوان كتاب كانط المشهور "المقدمات إلى كل ميتافيزيقا ممكنة تريد أن تكون علما".

ولنتوخ أن نقف موقف "كانط" لكي نتمثل الإشكال الفلسفي كما تمثله: هناك أولا: العلم، ومجال العلم هذه الظواهر التي تجري على سنن معينة وتتبع قوانين ثابتة في كل زمان ومكان. وهناك ثانيا: الإنسان والإنسانية قاطبة، وإذا كان هنالك تجربة مادية لها ضوابط، فأمامنا أيضاً تجربة إنسانية لابد أن يكون لها ضوابط. التجربة الأولى هي التجربة الطبيعية العملية، والتجربة الثانية هي التجربة الأخلاقية العلمية أيضاً.

وإذا كانت الميتافيزيقا بالمعنى الكانطي هي التي تستتبط هذه الضوابط العامة كلها، فهناك على ذلك دائرتان لنشاط الميتافيزيقا: دائرة الطبيعة المادية ودائرة الطبيعة البشرية، ومن ثم فهناك ميتافيزيقا عامة للعلم الطبيعي، وهنالك أيضاً ميتافيزيقا عامة للعلم الأخلاقي. ومن هنا كانت أبحاث "كانط" "نقد العقل النظري" من جانب و "نقد العقل العملي" من جانب آخر، "مقدمات إلى كل ميتافيزيقا ممكنة تريد أن تكون علما" من جانب، و "أسس ميتافيزيقا الأخلاق" من جانب آخر.

ويستفاد مما تقدم أن الاهتمام المحوري عند "كانط" منصب على مجالين أساسيين: المجال الطبيعي على إطلاقه والمجال الإنساني بوجه خاص. والعلم لا يقتصر على المجال الطبيعي المادي فقط، بل ينسحب أيضاً على المجال الإنساني. وعلى ذلك فهناك أسس عامة للعلم الطبيعي

ولالأخلاق منضبطه ومحكمة مطلقة وشاملة. والميتافيزيقا هي التي تضع يدنا على هذه الأسس. ولما كانت هذه الأسس نابعة من العقل فليس من سبيل لنا للوصول إليها من مشاهدة الظواهر الكونية. ومن تسحيل العادات الأخلاقية في المجتمعات البشرية. فإننا لو فعلنا لاستغرقنا في حشد هائل من الجزئيات تضللنا وتحول بيننا وبين الوصول إلى هدفنا.

فلننظر إذن في العقل وحده، أي قلنتهض بعملية النقد. فإذا ما تساءلنا: ما هي قدرة العقل؟ هل هي قدرة لا حد لها أم هي قدرة لها حدودها؟ لكانت الإجابة واضحة أمامنا، وهي أن العقل لا يسعه أن يمارس نشاطه إلا في دائرة الظواهر. وهنا يمضي "كانط" في نقد العقل في جانب التجربة الطبيعية دون ما مشقة. فكل تجربة لا تكون ممكنة إلا إذا جرت في مكان وإلا إذا حدثت في زمان. وعلى هذا فكل تجربة لا تكون ممكنة إلا في المكان والزمان معا. فلو بحثنا عن المكان والزمان في خضم التجربة وفي صميم الظواهر لما وجدنا لهما أثراً. فهما من ثم قالبان عقليان يزود العقل بهما التجربة لكي تحدث بالفعل، هما مقولتان عقليتان لازمتان لزوماً مطلقاً لكل تجربة... وقياساً على هذا فالعقل هو الذي يزود التجربة بجميع الضوابط والشروط التي تمكن هذه التجربة من الحدوث.

فإذا ما اتجهنا إلى النشاط الإنساني، لرأينا أن دعامة هذا النشاط الأخلاق. وأن الإنسان إنسان من حيث هو أخلاق، وأن التجربة الأخلاقية أي التجربة الإنسانية تستلزم من القواعد لضبطها ما تستلزمه التجربة الطبيعية. فإذا ما تسألنا: كيف تكون التجربة الأخلاقية ممكنة، لرأينا بوضوح أنها لا يمكن أن تكون كذلك إلا إذا كانت قائمة أصلاً بوضوح أنها لا يمكن أن تكون كذلك إلا إذا كانت قائمة أصلاً وبالذات على الإرادة الخيرة، وأن الفعل الأخلاقي لا يمكن أن يكون فعلاً أخلاقياً إلا إذا كان صادراً عن هذه الإرادة. فهذه الإرادة الخيرة شروط لا بد منه لكي يكون

الفعل الأخلاقي أخلاقياً. ولا يمكن أن يكون للفعل الأخلاقي دالاً على هذه الإرادة الخيرة إلا إذا كان فعلاً عاماً مطلقاً، إلا إذا كان التزاماً بالواجب من حيث هو ما دون ما قيد أو شرط من غاية أو منفعة أو غرض أو نزوة.

وقد ارتسمت معالم ميتافيزيقا الأخلاق في ذهن الفيلسوف في ذهن الفيلسوف الألماني بعد تأمل وروية في المجال الإنساني، وبعد أن ثبت له أن الأخلاق لا يمكن أن تكون أخلاقاً على الحقيقة إلا إذا كان الفعل الأخلاقي من الإطلاق والعموم والشمول بحيث لا يتقيد بزمان أو مكان ولا يرتبط برغبة أو بهوى ولا يتصل بمنفعة أو بغرض. فموقف المشرع الذي يلتزم به "كانط" في فلسفته النظرية هو نفس الموقف الذي يقفه من فلسفته العملية، فكما أن هناك ضوابط للعقل في نشاطه النظري، فهناك كذلك ضوابط له في نشاطه العلمي.

وقبل أن يضع "كانط" أسس ميتافيزيقا الأخلاق على أساس هذا الاتساق مع ميتافيزيقية الطبيعة كان ميالا لفلسفة "ليبنتز" الأخلاقية التي بنيت فيها الأخلاق على فكرة الكمال. ويطور "كانط" هذه الفكرة فيرى أن الواجب يتمثل في تكملنا بمعنى أن نكون كاملين. والكمال الإنساني يتحقق بتحقيق ذلك الكمال الطبيعي في حياة الإنسان. فطبيعتنا تحقق هذا الكمال وتحققه على مراحل ونحن إذا اتبعنا هذه الطبيعة البشرية فإننا نتجه حتماً إلى الخير. هذه النظرة الأولى إلى الأخلاق عند "كانط" تجمع في أن واحد بين التفاؤل والحتمية، فهناك بمقتضاها كمال نسعى إليه، ولا بد حتماً من أن يتحقق. ونرى "كانط" في سنة ١٧٥٥ في إحدى رسائله التي كتبها باللاتينية: "تفسير جديد للمبادئ الأولى للمعرفة الميتافيزيقية" "Principiorum primorum cognitionis meta physicae nova dilucidatio" يذكر أن الحرية لا يمكن أن ترعى حرمتها إلا في ظل

قدرة على العمل من أجل الكمال. وكان "كانط" يأمل أن تكون الإرادة خاضعة خضوعاً تاماً للعقل، وهو يسلم مع "لينتز" بأن الله بما فيه من كمال خلق العالم لنا في أكمل صورة وفي أبدع تكوين.

كانت هذه نظرة "كانط" الأولى في الأخلاق، قبل أن تتحدد الأخلاق عنده تحديداً حاسماً مصقولاً، وبدأت فلسفته تتطور متأثرة بتيارات أخرى، وأخذ ينقد موقفه من الأخلاق، ويتبين في وضوح وجلاء أنه مقدم على انقلاب خطير في نظريته الفلسفية بعامة وفي الأخلاق بخاصة. وقد كان لفلسفة الأخلاق الإنجليز من ناحية ولتفسير "روسو" للطبيعة البشرية وإشادته بالقيم الإنسانية من ناحية أخرى تأثير عميق في فكر "كانط" الأخلاقي. وليس من شك في أن هذه المؤثرات قد انصهرت في بوتقة التأمل الكانطي وتبلورت في نهاية المطاف في ذلك الموقف الأخلاقي الحاسم الذي يبسطه الفيلسوف بسطاً واضحاً مشرقاً في كتابه "أسس ميتافيزيقا الأخلاق" - الذي نقدم بين يدي القراء ترجمته إلى العربية بهذه المقدمة - ويعرضه تفصيلاً في كتابه "نقد العقل العملي".

بدأ "كانط" في نقد البرهنة على وجود الله برهنة عقلية في رسالة كتبها في هذا الموضوع بعنوان: "الدعامة الوحيدة الممكنة للبرهنة على وجود الله" وانتهى فيها أن الاعتقاد في الله وعنايته لا يمكن أن يعتمد على حجة من الحجج العقلية. فالعقل كما هو عند "لينتز" وأتباعه كملكة للجدل المنطقي البحث قاصر عن تزويدنا بحقائق لا نزاع بصدها. ومن هنا كان على "كانط" أن يراجع التصورات المستمدة من العقل وأن يعيد النظر فيها، كان عليه أن يدير التأمل في الإلزام الأخلاقي وفي معنى الكمال. ففي رسالة بعنوان: "دراسة في وضوح مبادئ اللاهوت والأخلاق وبدايتها"، توخى "كانط" أن يبين لنا أن هذه التصورات المتصلة بالدين والأخلاق لا يمكن أن تحدد لنا مبدأ مستقراً نتبعه في سلوكنا، فتصور

الكمال لا يمكننا من معرفة ما ينبغي أن نسعى إليه وهذا التصور يظل عاجزاً عن تزويدنا بموضوع ملموس نقبل عليه في حياتنا العملية، بينما مبدأ كمبدأ الهوية، يمكن بمجرد النظر إليه أن نصل إلى موضوع للمعرفة خاص به. أما تصور الإلزام، فإن العقل المنطقي الجدلي لا يستطيع أن يحدد لنا ما ينطوي عليه هذا التطور من ضرورة، وهذا التصور لا يمكننا من التمييز بين نوعين من الضرورة: النوع الأول هو الذى يجعل شيئاً من الأشياء وسيلة ولا غاية ونعنى به ضرورة مشروطة بشرط. والنوع الثانى ضرورة تحدد تحديداً مباشراً غير مشروطة بشرط وهذا التمييز بين نوعين من الضرورة تمييز أساسى عند "كانط"، لأن هدفه من البحث فى الأخلاق هو الوصول إلى ذلك الإلزام المطلق الذى يكون فيه من الواجب غير مشروط بحيث تنهض الأخلاق على الأوامر المطلقة لا المشروطة. ويحرص "كانط" على أن تأتى التجربة الأخلاقية محققة للشمول والعموم. وقانون الواجب هو ذلك الإطار العام الشامل الكلى الذى لا يمكننا تصور تجربة أخلاقية إلا فى كنفه. وواضح من هذا أن الفعل الأخلاقى لا يتم إلا بأمر مطلق غير مشروط بشرط لا يتحقق إلا إذا كان صادراً عن إرادة خيرة. فهناك فى صميم الأخلاق كما هو واضح إلزام عام، فكيف يمكن أن نتحدث عن الحرية؟ ثم يمكن أن تكون هنالك أخلاق إذا لم يعتبر الإنسان مسئولاً؟ يتصدى "كانط" لهذا المأزق ويصل فيه بالتحليل والنقد إلى نتيجة تصون للأخلاق مكانتها وللعمل الأخلاقى دقته وشموله وللإنسان عزته وكرامته، إن الإلزام الأخلاقى ليس بالمعنى الحتمى الذى نتبينه فى القانون الطبيعى. فهذا الإلزام ينطوى على المسؤولية الأخلاقية ومعنى هذا أن الأفعال التى تصدر عنا إعمالاً للواجب متوقفة علينا ومعنى هذا وبالتالي أننا، من حيث كوننا كائنات أخلاقية، أحرار، ويترتب على ذلك أن الحرية وثيقة الصلة بالأخلاق.

إننا من حيث كوننا بشراً لنا هذا الوجود الحسى الذى يربطنا بالزمان والمكان. فأفعالنا الجارية تعبر عن أنفعالاتنا وعواطفنا، آمالنا وآلامنا وأحلامنا. تعبر عن ماضينا وحاضرنا ومستقبلنا. فهى تمضى فى خضم تجربة الأيام. ولكننا من حيث كوننا كائنات أخلاقية أولاً وبالذات لا نعيش فى الزمان بل نتعالى عليه. فالإنسان حين يؤدى الفعل الأخلاقى يؤدى الواجب لذاته غير مرتبط بغرض أو منفعة برغبة أو هوى، غير عابئ بظروف الزمان والمكان، وهو يؤدى الواجب لا من حيث هو فرد أو من حيث هو مرتبط بجماعة معينة فى ظروف محلية خاصة بل من حيث تمثله للإنسانية جمعاء فى شخصه. فهو فى لحظة أدائه للواجب يكون بمثابة المشرع والمشرع له يشرع لنفسه وللإنسانية متمثلة فيه فهو لا يؤدى عملاً إلى زوال كآى عمل من تلك الأعمال الجارية التى يقوم بها فى اشتباكات الواقع، بل يؤدى عملاً كقدرة عامة، عملاً خالداً، عاماً مطلقاً إن الحياة الأخلاقية حياة متعالية، لأنها لا يمكن أن تكون مصدر عزة أصيلة للإنسانية كلها إلا إذا تعالت على ظروف الزمان والمكان. وهذه الحياة الأخلاقية هى كذلك حرية خالصة ، لأننا لا نستطيع أن نتحدث عن كرامة الإنسان والإنسانية إلا إذا كانت الإنسانية فى نظرنا هى الحرية، وإلا إذا كان الإنسان وهو يتصرف مسئولاً واعياً، لا محض آلة منفذة .

أمامنا الآن فى صميم فلسفة "كانط" الأخلاقية أمران لاغنى عنهما

لتكامل الموقف الأخلاقى:

- ١- أن الأمر الأخلاقى أمر عام مطلق ضرورى شامل أولى.
- ٢- أنه لا يمكن تصور الأخلاقية إلا مع التسليم بحرية الإنسان. وهما جانبان متناقضان ففى الأول ضرورة وحتمية وفى الثانى حرية، ومع ذلك فلا بد منهما معاً رغم تناقضهما لتكامل البناء الأخلاقى. ولعل "كانط" كان من أعمق الفلاسفة فهماً للحرية إذ لم يحاول أن يلتمس لهما

تحليلاً أو تعريفاً. فليس ثمة من سبيل في رأيه إلى تحليل الحرية تحليلاً عقلياً، وكل محاولة لتعريفها مصيرها حتماً الفشل لأنها ستتقضى بالحرية إلى حتمية. ومع هذا فليس من سبيل إلى تصور الإنسان مسلوباً من الحرية. ومن ثم فالحرية مسلمة عامة من من مسلمات الحياة العملية، يسلم بها العقل في نشاطه العملي هي كما يقول "كانط" مسلمة من مسلمات العقل العملي، وهي تنتمي إلى تلك الدائرة التي يستعصى على العقل اقتحامها، دائرة الأشياء بالذات التي تضم أيضاً مسلمتين أخريين، الله، وخلود النفس.؟

هذا فيما يتصل بالحرية، أما فيما يختص بالضرورة والإطلاق والأولية في الأمر الأخلاقي، فواضح من فلسفة "كانط" أن ليس معنى هذا الإلزام الأخلاقي من ذات الإنسان يرضخ له رضوخ الظاهرة الطبيعية لقانون الجاذبية. وإنما ينبع هذا الإلزام الأخلاقي من ذات الإنسان، فهو ينبثق من الإرادة الخيرة، لكي يربط الإنسان كفرد بالإنسانية قاطبة كمعنى، لكي يربط الإنسان في اللحظة الزمانية الزائلة بالإنسانية كلها كدوام وخلود. وإذا كان الأمر الأخلاقي مجرداً من كل غاية أو منفعة عاماً مطلقاً ضرورياً شاملاً، وأمرأً متعالياً ليحقق هذا المعنى الذي فصلناه، فليس معنى هذا أن "كانط" ينكر أن يكون الإنسان مجموعة من الرغبات والانفعالات والعواطف، ليس معنى هذا أنه ينكر صفة الإنسان الحسية من حيث هو لحظة، قلقة بين لحظات الماضي والمستقبل. ليس معنى هذا لا ينكر ذلك الصراع والتمزق بين الرغبات والانفعالات التي تشبك الإنسان بالواقع الحسى. وإنما معنى هذا أن الإنسان حين يمارس العمل الأخلاقي لا يمارسه راضخاً لهذا الصراع أو مستسلماً لذلك التمزق.

وبعد، فبين يدي القارئ كتاب "أسس ميتافيزيقا الأخلاق" يبسط لنا فيه "كانط" فلسفته الأخلاقية بعد أن اتضحت قسماًتها وتحددت معالمها

واستقرت أصولها. وهو كذلك أول كتاب يخصصه "كانط" للأخلاق صدر سنة ١٧٨٥ وفيه تمهيد وخلاصة معا لنقد العقل العملي الذي صدر بعده بثلاث سنوات (١٧٨٨) وقد نقلناه عن الترجمة الفرنسية التي نهض بها العلامة "فيكتور دلبوس" وهو يعد دون منازع حجة في فلسفة "كانط" بعامة، وفلسفته الأخلاقية بخاصة، وتمتاز ترجمته بإشراق العبارة ووضوح مقاصد الفيلسوف. وقد رأينا استكمالا للفائدة أن ننقل كذلك تعلقات "دلبوس" وحواشيه على النص، وهي وحدها جديرة بأن تكون دراسة متعمقة لفلسفة "كانط". فعسى أن يكون فيما بذلناه من جهد بعض الإسهام في التعريف^(١) بفلسفة فيلسوف الواجب "إمانويل كانط".

محمد فتحى الشنيطى

مدينة التعاون بالهرم

الأول من نوفمبر ١٩٦٥

(١) يطيب لنا أن ننوه بالبحث القيم الذى استهل به الزميل الدكتور زكريا إبراهيم سلسلة "عقريات فلسفية" وبعد أول دراسة مستوعبة بالعربية عن الفيلسوف كانط. أرجع إلى : كانت أو الفلسفة النقدية، للدكتور زكريا إبراهيم - مطبعة مصر، القاهرة ١٩٦٣).

ونوصى القارئ بالاطلاع على العرض التحليلي الممتاز لكتاب "كانط" "نقد العقل الخالص" لأستاذنا الدكتور عثمان أمين (راجع: سلسلة تراث الإنسانية، عدد ١٢ المجلد الأول - القاهرة ديسمبر ١٩٦٣).

أسس ميتافيزيقا الأخلاق



تصدير

تتنظم الفلسفة اليونانية القديمة ثلاثة علوم : الطبيعة، والأخلاق، والمنطق^(١). ويطابق هذا التقسيم طبيعة الأشياء مطابقة تامة. وليس لدى الباحث أى كمال آخر يجلبه إليه، اللهم إلا أن يضيف إليه المبدأ الذى يقوم عليه، بحيث يستوثق بهذه الطريقة من أن التقسيم جاء كاملا من ناحية، ومن أن فى وسع الإنسان من ناحية أخرى أن يحدد بدقة التفريعات اللازمة.

إن كل معرفة عقلية أما أن تكون مادية متصلة بموضوع ما، أو صورية لا تعنى إلا بصورة الفهم والعقل فى ذاتها، وبالقواعد الكلية للفكر بوجه عام دون ما اعتبار للموضوعات. وتسمى الفلسفة الصورية بالمنطق^(٢)، بينما الفلسفة المادية - تلك التى تعنى بالموضوعات المحددة

^(١) هذا التقسيم المألوف عند الفلاسفة فى المرحلة التالية لأرسطو، وبخاصة الفلاسفة الرواقين، قد نسب صراحة - بدرجة متفاوتة - إلى أفلاطون (انظر ، 16 . 5 . 1, Ciceron, Acad) وهو لم يرد ورودا صريحا فى سياق أعماله، وليس ثمة ما يثبت أنه قد ورد فى تعاليمه الشفهية وهو لا يتسق إلا أتساقا مخلا مع مضمون الفلسفة الأفلاطونية. ومع ذلك ، كما اقترح هذا أرسطو ، 19, 1056, 1, 14, Lop, لما "كان أكرينوقراط" الأفلاطونى قد استعده . ففى الوسع بمقتضى صيغة "سكستوس أمبريكوس" Adv. Math. V11, 16 أن يكون أفلاطون هو مبدعه لا محالة.

^(٢) المنطق مفهوما بهذا المعنى أو المنطق العام، يتناول القوانين الضرورية التى يستطيع الذهن أن يفكر تفكيراً سليماً ودقيقاً ، مالم يطبقها على هذه الموضوعات أو تلك. وليس من شأن المنطق العام أن ينظر فى أصل الأفكار التى يعمل بها الذهن، فهو يظل أولياً. يناط به تحديد ما ينبغى أن تكون عليه أنماط الارتباط بين هذه الأفكار فى نظر العقل. وعند "كانط" ثمة منطق آخر غير هذا المنطق العام، ذلكم هو المنطق الترانسندنتالى الذى يشكل جزءا من نقد العقل الخالص، وهو يبين أن ثمة تصورات لا يمكن أن ترتبط فيما بينها ارتباطا أوليا فقط، بل وإن ثمة تطابق أيضا مطابقة أولية لموضوعات، ويتولى هذا المنطق تحديد أصل المعرفة الناجمة على هذا النحو، ومداهها وقيمتها الموضوعية

(انظر فى كتاب نقد العقل الخالص مقدمة للقسم الثانى: فكرة منطق ترانسندنتالى). إن تكوين هذا المنطق الترانسندنتالى لهو أجد مبتكرات "كانط" الرئيسية، إن لم يكن أهم ابتكار فى

والقوانين التى تخضع لها هذه الموضوعات - تنقسم بدورها إلى قسمين: ذلك لأن هذه القوانين إما أن تكون قوانين للطبيعة أو قوانين للحرية. والعلم المختص بالأولى هو الطبيعة، بينما الأخلاق هى العلم المختص بالثانية. ويسمى علم الطبيعة أيضا بالفلسفة الطبيعية، بينما يسمى علم الأخلاق بالفلسفة الأخلاقية^(٣)

ولا يمكن أن يكون للمنطق جزء تجريبى. أعنى جزءا تستند فيه قوانين الفكر الكلية الضرورية إلى مبادئ مستمدة من التجربة. ذلك لأن المنطق لن يكون حينئذ منطقا، أعنى قانونا^(٤) للذهن أو للعقل يصلح لكل

فلسفة كانط. وما دام فى الوسع الوصول فى هذه الأفكار إلى قوانين أولية ليس فقط لارتباط التصورات فيما بينها، ولكن أيضا لعلاقة التصورات بموضوعات، فإن المرء يفهم أن ثمة فلسفة أخرى صورية غير تلك التى تعادل هن المنطق العام. ومن هنا يدخل "كانط" فى باطن المعرفة المادية التمييز بين المادة والضرورة، فالمادة تدل على المعطى المتعدد، العنصر التجريبى، وهو العارض القابل للتحديد، بينما الصورة تعنى العنصر الأولى الضرورى المحدد، وفعل العقل الموجه. أن فلسفة "كانط" قد أخذت على عاتقها أن تدل على حضور الصورة ودورها، بهذا المعنى الأخير، فى كل معرفة مادية يقينية.

^(٣) عند "كانط" تشريع العقل بطابق نوعين من الموضوعات: من جهة، ما هو معطى فى التجربة ومن جهة أخرى ما ينبغى أن يتحقق بالحرية، فهذا التشريع يؤسس إذن العلم من جانب، ومن جانب آخر الأخلاقية، ولكن هذا التشريع عاجز عن من أن يطابق مطابقة مشروعة موضوعات أخرى غير هذه وتلك، موضوعات قد يزعم الإنسان معرفتها كأشياء بالذات.

^(٤) أدخل "ايقورس" لفظ القانون Canon ليدل على قواعد المعرفة. واتخذ "كانط" هذه الكلمة واضحا فى اعتباره الطابع المحدود للقانون الأيقورى إذا قورن "بمنطق" أرجانون "أرسطو، وهويقصد بالقانون مجموعة المبادئ الأولية التى تنظم الاستخدام المشروع لملكاتنا فى المعرفة، وكن على الأخص - فيما يلوح - من حيث أن نشاط هذه الملكات يصدر من جانب الذات العارفة. وهذا هو السبب فى أنه يميز فى عديد من المواطن بين القانون والأرجانون، الذى يمثل أو يفترض نظام مبادئ تجعل ممكنا تكوين معرفة أولية للموضوعات، وانبساط هذه المعرفة. وإذ ينصب اهتمام المنطق العام على قواعد الفكر عامة، بصرف النظر عن كل مضمون، لا يمكن أن يكون إلاقانونا، فهو ينم على ادعاءات فاسدة حين ينبغى أن يتقوم كأرجانون ويحكم ويقرر فى الموضوعات (انظر نقد العقل الخالص: المنطق الترنسندنتالى -

فكر وتجيب البرهنة عليه وعلى العكس من هذا يمكن للفلسفة الطبيعية كما يمكن للفلسفة الأخلاقية يكون لكل منهما جزء تجريبي، ذلك لأنهما يلزم أن يحددا قوانينهما، الأولى قوانين الطبيعة من حيث هي موضوع للتجربة، والثانية قوانين لإرادة الإنسان من حيث هي متأثرة بالطبيعة : والقوانين في الحالة الأولى - حالة الطبيعة - يتبعها كل ما يحدث، وفي الحالة الثانية - حالة الأخلاق - يتبعها كل ما ينبغي أن يحدث، على أن نضع في اعتبارنا، مع ذلك الأحوال التي تجعل - في الكثير من الأحيان - ما ينبغي أن يحدث بالمرّة.

ويمكننا أن ندعو فلسفة تجريبية كل فلسفة تستند على مبادئ التجربة، وفلسفة^(٥) خالصة كل فلسفة تعرض نظرياتها صادرة عن مبادئ أولية^(٦) فقط. ولما كانت هذه الفلسفة صورية بحتة، أطلقنا عليها اسم

المقدمة وكذلك المناهج الترنسندنتالية، الفصل التالي. انظر أيضا المنطق، المقدمة والفصل الأول).

^(٥) يطلق "كانط" "الخالص" على ما هو في ذاته مستقل عن التجربة، وهو مع ذلك قابل لأن يطبق على موضوعات التجربة، ويستخدم "كانط" عادة كلمتي "خالص" "Pure" و"أولي" "apriori" استخدام المترادفين. بل وفي كثير من الأحيان يستخدمها معا، الواحدة بعد الأخرى.

^(٦) يصل "كانط" بمقتضى مذهبه إلى تحديد معنى جديد لكلمتي أولي "apriori" وبعدي "aposteriori". فهاتان الكلمتان في معناهما الأول، ترتبطان بفكرة أرسطو التي بمقتضاها القبلي "antériorité" والبعدي "Posteriorité" تنطبقان بين علاقات أخرى، على العلاقات بين المبدأ والنتيجة أو بين العلة والمعلول. فالمعرفة أوليا تعني من ثم عند المدرسين المعرفة بالعلة، والمعرفة بعديا، تعني المعرفة بالمعلول، وبهذا المعنى أيد "القديس توماس" أننا لا نستطيع أن نعرف الله معرفة أولية أعني أن نعرفه بعلة. وقد بقي هذا المعنى المدرسي للفظين في الفلسفة الحديثة. ونحن نجده لا عند ديكارت وسبينوزا، فقط، وإنما أيضا عند "ليبنتز"، وإن كان هذا الأخير يميل إلى أن يدل بالأولي والبعدي على التقابل بين المعرفة بالعقل الخالص والمعرفة التجريبية. وعند "وولف" معرفة حقيقية معرفة أولية هو استخلاصها من حقائق سبق إقرارها بواسطة الاستدلال وحده، ومعرفة حقيقية معرفة بعدي هو أقامتها بواسطة الحواس. وأن ما يبدو واضحا أنه ينتمي إلى "كانط"، إذا كان علينا أن نحكم بالاستقبال الذي خص به معاصروه هذا التجديد. هو استخدام كلمة أولي للدلالة على أصلها في العقل أو على مصدر المبادئ والمعارف التي تستمد من التجربة. وجدير بنا أن نلاحظ مع ذلك، أن لامبرت lampert معاصر "كانط" ومراسله اقتراب في كتابه الأرجانون الجديد Naues organon من هذا المعنى الأخص للأولي. ومع أن "كانط" قد التزم بهذا المعنى الأخير للكلمة فإنه لم يتوقف عن استخدامها استخدامات أخرى أكثر مطابقة للاستخدامات السابقة.

المنطق. ولكن إذا كانت مقيدة بموضوعات محددة للفهم، فإننا نطلق عليها ميتافيزيقا^(٧).

ومن هنا تنشأ فكرة ميتافيزيقا مزدوجة: ميتافيزيقا الطبيعة، وميتافيزيقا الأخلاق. وحينئذ يكون للطبيعة، فوق جزئها التجريبي^(٨). جزء عقلي. وكذلك الأخلاق. ومع ذلك فالجزء التجريبي هنا

فهو يستخدمها للدلالة ببساطة على اشتقاق المعارف بالفكر وحده، حين يقول مثلاً، إن جميع الأحكام التحليلية هي أحكام أولية حتى ولو كانت تصوراتها تجريبية.

^(٧) عند "كانط" فكرة الميتافيزيقا، هي قبل كل شيء فكرة علم ينتج أولياً بتصورات خالصة، وينبغي الاحتفاظ احتفاظاً صارماً بهذه الفكرة ضد ميل بعض الفلاسفة وبخاصة أنصار "وولف" إلى تحليلها إلى خصائص لا تتيح تمييز الميتافيزيقا تمييزاً باتاً من المعرفة التجريبية. ففكرة علم كهذا تعبر عن حاجة جوهرية في العقل. ولكن هذه الحاجة قد توخت دائماً أن تجد إشباعاً لها بوسائل غير مشروعة ومضللة. ومن هنا فقط ادعت الميتافيزيقا الدجماطيقية ادعاء لا طائل منها أدركت معرفة الأشياء بالذات. والنتيجة الدقيقة التي يصل إليها النقد هو أن يبين أنه ليس لدينا معرفة نظرية بالمعنى الصحيح إلا في حدود التجربة. وعوضاً عن ذلك، ثمة نوع من الميتافيزيقا مشروع لا غنى عنه حقاً، ينجم عن استخدام العقل لا استخداماً متعالياً بل استخداماً باطنياً، أعني يمكنه، بل يلزم له أن يحدد بتصورات خالصة، لا موضوعات تقع وراء كل تجربة، بل موضوعات في متناول الحدس الحسي، أو يمكن تحقيقها بالحرية، ومن ثم فلهذا النوع من الميتافيزيقا ضربان متميزان من الموضوعات. فمن جهة الطبيعة الجسمية (لا الطبيعة المفكرة، ذلك لأن ظواهر الحس الباطن لا تتيح تحديدات تجعلها قادرة على أن تكون مفهومة علمياً) ومن جهة أخرى إرادة الكائنات العاقلة. وقد حدث "كانط" أنه بسط في استخدام كلمة "ميتافيزيقا" بحيث جعلها يشمل كل سياق من الدراسات يتكون توكناً أولياً، تبعاً للنظام الإعدادي الذي يحدد شروط وحدود المعرفة العقلية الخالصة، أعني النقد. فهو يقول بهذه المناسبة أن النقد هو ميتافيزيقا الميتافيزيقا. ومع ذلك فلا يسع المرء أن يدري أبداً كيف يطبق اسم الميتافيزيقا على الرياضيات. مع أن الرياضيات تزودنا بمثل لعلم يتشكل وينبسط دون تدخل التجربة، وقد حاول المفكرون دائماً أن يتخذوا الميتافيزيقا مثلاً لذلك. فالفارق الذي لا سبيل إلى دفعة بين الميتافيزيقا والرياضيات. هو أن الميتافيزيقا هي معرفة عقلية بتصورات، والرياضيات معرفة عقلية ببناء من تصورات. هذا يعني أن الرياضيات تمثل تمثيلاً أولياً في الحدس الموضوعات التي تطابق تصوراتها، بينما الميتافيزيقا كعلم نظري تستخدم تصورات أولية لأمر واحد فقط وهو إنجاز التأليف من معطيات تجريبية، أعني لفهم هذه الموضوعات في التجربة.

^(٨) يبدو أن "كانط" يقصد بالجزء التجريبي لعلم الطبيعة أمرين في آن واحد: المعرفة العقلية مطبقة على سياقات متعددة من الوقائع المعطاة، والمعارف التي تلوح له قاصرة على أن تتلقى، أو التي حتى اللحظة الحاضرة لم تتلق، تأييداً آخر غير تأييد الملاحظة الحسية. وتبعاله كل نظرية تتصل بالطبيعة يجب أن تجعل أساسها ميتافيزيقا الطبيعة. ويفهم المرء من ثم أن الجزء التجريبي لعلم الطبيعة هو من حيث الواقع الفعلي ومن حيث النظر، ولو أنه متميز أصلاً من

يمكن أن يطلق عليه بوجه خاص الأنثروبولوجيا العملية^(٩). ويطلق على الجزء العقلي أسم الاخلاق.

الجانب الخالص، متصل به. وبهذا المعنى يحدث أن بعض القضايا التي بدأت بالتعرف عليها تجريبيا تستحق بطابعها الذاتي أن تقام على أساس عقلي. ومن هنا تقبل "نيوتن" لقانون العلية على ضوء شهادة التجربة البسيطة لقانون الفعل ورد الفعل، وقد أعلن "كانط" أنه قد برهن على ذلك عقليا بأن أظهر للعيان أن المرء يستطيع أن يستخلص من هذا القانون سياق الظواهر في الإدراك الحسى، بينما لا يستطيع المرء أن يستنتج هذا القانون استنتاجا لازما من الظواهر. ومن جانب آخر، مع أن "كانط" قد استشف الشروط التي تتيح لنا معرفة صحيحة بقوانين الكيمياء قد بدا له أن هذه القوانين يجب أن تظل في التحليل النهائي قوانين تجريبية وتشكل فنا منسقا أكثر من تشكيلها لعلم. وأيا ما كان، فإن التعميمات التجريبية من قبيل التعميمات التي يمكن أن يقبلها علم الطبيعة مؤقتا أو يرى منها فائدة، لا يمكن أن تلائم الأخلاق، فهي تدخل في الأخلاق بتمثل ما ينبغى أن يكون مما هو كائن، رذيلة أصلية. (انظر المبادئ الميتافيزيقية الأولى لعلم الطبيعة، المقدمة، وميتافيزيا الأخلاق الجزء الأول ...)

^(٩) الأنثروبولوجيا عند "كانط" هي علم الطبيعة الإنسانية كما تعطى لنا في التجربة وكما تظهر لنا في التاريخ. والانثروبولوجيا هي إما نظرية أو عملية. فهي كمعرفة نظرية تختلط كثيرا في لغة كانط، مع علم النفس التجريبي، مع أن لها موضوعا أكثر اتساعا، ومع أنها تستخدم ليس فقط الملاحظة الباطنية، ولكن أيضا الملاحظة الخارجية. ومعرفة عملية تدرس الطبيعة الإنسانية في علاقتها بغاياتها الأساسية، وهي السعادة والمهارة والحكمة. ويجعل "كانط" في كثير من الأحيان من الانثروبولوجيا مادة تعليمية، والانثروبولوجيا التي يعلمها هي هذا النوع من الانثروبولوجيا العملية التي تتوخى النظر إلى المكانة الإنسانية من وجهة نظر المنابع التي تمثلها لكي تضمن السعادة للإنسان أو تنمى بالثقافة مهارته. وقد نشر "كانط" نفسه هذه الدروس بعنوان "الأنثروبولوجيا من وجهة النظر البراجمية"، وثمة نصان لدرسين من هذه الدروس عن الأنثروبولوجيا نشرهما "ستارك" *starke*، وما يرح أيدينا نصوص عديدة مماثلة لم تنشر بعد. هذا الضرب من الانثروبولوجيا ليس في الوسع القول بكونه عمليا إلا بالمعنى الواسع لهذه الكلمة الأخيرة، من حيث أن "عملي" تعنى كل ما يتصل بموضوعات فعل الإنسان بوجه عام (ومن هنا عنوان كانط كتابه: الانثروبولوجيا من وجهة النظر البراجمية. أما كلمة "عملي" بالمعنى الدقيق فإنها تنصب على التحديد الأخلاقي للإرادة وفي هذا المعنى الأخير يدور الاهتمام هنا بالأنثروبولوجيا العملية، وهذا النوع الأخير من الأنثروبولوجيا، حيث الموضوع لا يبدو مائلا في فكرة "كانط" لا بصفة قاطعة ولا باتساق محدد، يجب أن تكون مهمته العامة دراسة الشروط الذاتية للواجب ودراسة الوسائل المختلفة التي تعين على إنجازه أو تعوق هذا الإنجاز.

أن جميع الصناعات وكل المهن والفنون جنت الشيء. الأكثر بفضل تقسيم العمل. ويرجع السبب في ذلك إلى أن شيئاً واحداً لا يؤدي كل عمل، بل إن كل فرد يختص بأداء عمل معين، ويتميز تميزاً ملموساً عن سائر الأفراد بالطريقة التي ينفذ بها العمل، بحيث يكون في مقدوره أن ينجز عمله بأعظم قدر ممكن من الكمال، وببسر أكبر. وحيثما لا يكون هنالك تمييز وتقسيم للأعمال على هذا النحو، وحيثما يصلح كل فرد لكل عمل، تظل الصناعات في أكبر فوضى وأعظم خلط.

وليس هناك شك في أن ثمة موضوعاً يستأهل في ذاته الفحص، ألا وهو التساؤل عما إذا كانت الفلسفة الخالصة لا تقتضي في جميع أجزائها إنساناً مختصاً بها، وعما إذا لم يكن من الأفضل لأولئك الذين اعتادوا أن يبيعوا للجمهور صناعة العلم بما يماشى ذوقه، وقد خاطوا التجريبي بالعقل في جميع ألوان النسب، التي لا يعرفون هم أنفسهم عنها شيئاً، والذين يصفون أنفسهم بأنهم المفكرون الحقيقيون بينما ينعتون أولئك الذين يعملون في الجزء العقلي الخالص بأنهم أصحاب أو هام، أقول أليس من الأفضل لأولئك أن يحذروا من القيام في آن واحد بعملين يتطلبان أن يساق كل منهما بطريقة تختلف اختلافاً تاماً عن الطريقة التي يهتدى بها الآخر. وكل منهما يستلزم موهبة خاصة، فالجمع بينهما في شخص واحد لا يؤدي إلا إلى العبث^(١٠). ومع ذلك، فسأقتصر هنا على التساؤل، عما

(١٠) يشير "كانط" هنا إلى هذه "الفلسفة الشعبية" التي زعمت أنها تواصل في ألمانيا مهمة التحرر التي نهض بها "وولف"، ولكنها جردت هذا العمل من الصور التعليمية، وجعلته مسيراً للثقافة السطحية لجمهور أوسع نطاقاً. وقد نجم على هذا إغفال جميع المسائل ذات الطابع المعرق في التأمل أو المعرق في التكنيك، حتى تأتي الأمور أسهل تقبلاً، وإدخال علم النفس في كثير من الأحيان في فحص المشكلات الأخلاقية والدينية، والاستعاضة عن روح المذهب، بالانسياق في تيار الأخذ من كل مذهب بطرف دون تدقيق، وهذا الاتجاه قد مزج تصورات "وولف" بأفكار آتية من المذهب التجريبي، ومن مذهب الربوبية *déisme*

إذا كانت طبيعة العلم لا تستلزم أن يفصل الإنسان - بعناية دائما - الجزء التجريبي عن الجزء العقلي، وأن يقدم على الطبيعة بالمعنى الخاص بها (أى التجريبي) ميتافيزيقا الطبيعة وأن يقدم من جهة أخرى على الأنثروبولوجيا العملية ميتافيزيقا الأخلاق فإنه ينبغي الحرص على تنقية هذين الضربين من الميتافيزيقا من كل عنصر تجريبي، وذلك بغية معرفة كل ما يمكن للعقل الخالص أن يفعله فى الحالتين، وأية منابع يستمد منها بعناية هذه التعاليم الأولية الخاصة به. وعلى أية حال فهذه المهمة الأخيرة ينهض بها جميع علماء الأخلاق (وهم جمع غفير) أو بعض منهم ممن يحسون الداعى إليها.

ولما كانت آرائى تتصب هنا على الفلسفة الأخلاقية الخالصة، فإننى ألتزم بهذه الحدود الدقيقة للسؤال الذى ألقيه : هلا يظن المرء أن من الضرورة القصوى الشروع فى تنمية فلسفة أخلاقية خالصة مطهرة تطهيرا تاما من كل مالا يكون إلا تجريبيا منتميا للأنثروبولوجيا؟ ذلك لأن لزوم فلسفة من هذا القبيل ينجم بمنتهى الوضوح من الفكرة العامة للواجب، ومن القوانين الأخلاقية. فيجب أن يوافق الناس قاطبة على أنه لكى يكون لدينا قيمة أخلاقية، أعنى لكى نرسى دعائم الإلزام، ينبغى أن يتضمن القانون فى ذاته ضرورة مطلقة. ويجب ألا تقتصر مشروعية الأمر التالى: "لا يجب أن تكذب"، على بعض الناس بحيث لا تعبأ سائر الكائنات العاقلة به، وكذلك شأن جميع القوانين الأخلاقية الأخرى

الإنجليزى، وكذلك من الفلسفة الفرنسية فى القرن ١٨. والممثلون الرئيسيون للفلسفة الشعبية، بينهم البعض خصه "كانط" شخصا بالتقدير:- "مندلسهن"، "آبت"، "سولزر"، "جارف"، "فيدر" وغيرهم Mendelssohn, J. J Engel, Abbt, Sulzer, Garve, Feder.

الحقيقية^(١١). ويترتب على ذلك أننا لا ينبغي أن نبحث عن مبدأ الإلزام فى طبيعة الإنسان، ولا فى الملابس التى تكتنفه فى هذه الدنيا، بل أن نبحث عنه بحثاً أولياً فى تصورات العقل الخالص ذاتها . وكل أمر آخر يؤسس على مبادئ من محض التجربة، وإن كان من بعض زوايا النظر أمراً كلياً^(١٢). إذا جاز أن يطلق عليه قاعدة عملية فى عين اللحظة التى يعتمد فيها - ربما بدافع^(١٣) واحد فقط - على أسباب تجريبية، لا يمكن أبداً أن يقال عنه أنه قانون أخلاقى.

ومن ثم فليست القوانين الأخلاقية فحسب ما تتطوى عليه من مبادئ، تتميز تميزاً جوهرياً فى كل معرفة عملية من كل ما يشمل شيئاً ما تجريبياً ولكن أيضاً كل فلسفة أخلاقية تعتمد اعتماداً تاماً على جزئها

^(١١) يؤيد "كانط" - وكما سنرى يكرر ذلك التأييد - أن القانون الأخلاقى يصلح لكل كائن عاقل بوجه عام، وليس فقط للإنسان. وبهذا فهو لا يتجه، كما لامة البعض على ذلك، إلى إقامة أخلاق تفرض على الإنسان مهمة أعلى من الإنسان، أو تشكيل الإنسان على نموذج كائنات إنسانية عليا. وإنما ينبغى بخاصة أن يبين أن مبدأ الأخلاق لا يجب أن يستمد من ملاحظة الطبيعة الإنسانية، وهى التى لا تزودنا من حيث كونها كذلك إلا بتحديدات عارضة، بل أن يستمد من ذات تصور الكائن العاقل. أن الإنسان من حيث كونه يملك بالعقل ملكة للفعل تتميز تميزاً نوعياً عن النزعات والميول التى يمكن ملاحظتها فى وجوده التجريبى، فهو موضوع للأخلاق، ومن ثم فالأخلاق قامت من أجل الإنسان، مع كونها لا تعتمد على ما ينتمى إلى الإنسان خارج العقل.

^(١٢) يمكن للتجربة أحياناً أن تتيح مكاناً لقضايا كلية، ولكن الكلية فيها لا تعدو مع ذلك كونها كلية بالمقارنة أو نسبية، وليست دقيقة أو مطلقة. ومن ثم، يعتمد المرء إلى أن يجعل من قاعدة تلاحظ فى معظم الحالات قانوناً ينطبق على جميع الحالات، خذ على ذلك مثلاً، القضية التالية: جميع الأجسام ذات ثقل. أو كما فى هذه القضية الأخرى: جميع الناس يتوقون إلى أن يكونوا سعداء. فقضايا كلية من هذا الضرب لا تفعل أكثر من كونها تبسط حقيقة معطاة الوقائع، بدلاً من أن تستخلص الحقيقة من ملكة المعرفة اليقينية على التأكيد أعنى العقل.

^(١٣) يجب أن يكون القانون الأخلاقى قانوناً عقلياً على الإطلاق، ليس فحسب فى ذاته، ولكن أيضاً فى الطريقة التى يكون بها مقبولاً عند الكائن الذى ينجزه. وكما سنرى: ليس يكفى لكى نعمل عملاً أخلاقياً، أن نعمل وفق الواجب، بل ينبغى أيضاً أن نعمل بفضل دافع ينبثق من تمثل القانون دون غيره.

الخالص، وحين تطبق على الإنسان لا تستعير أدنى استعارة من معرفة ما هو كائن (أنثربولوجيا)، وإنما على العكس من هذا، تزوده من حيث هو كائن عاقل بقوانين أولية. والحق أن هذه القوانين تتطلب كذلك ملكة حكم شحذتها التجربة حتى تميز من جهة أية حالات يمكن أن تنطبق عليها^(١٤). ولكي تسرى بها من جهة أخرى، إلى الإرادة الإنسانية، وتمدها بنفوذ على الناحية العملية^(١٥). ذلك لأن الإنسان من حيث هو خاضع لعدد كبير من الميول، قادر تماماً ومن غير شك على أن يتصور فكرة عقل عملي خالص، ولكن ليس لديه في يسر، القدرة على أن يجعل هذا العقل فعالاً فعالية تتحقق تحققاً ملموساً في سلوكه.

وإذن فميتافيزيقا الأخلاق ضرورية ضرورة صارمة، ليس فحسب بسبب الحاجة إلى التأمل بغية استكشاف منبع المبادئ العملية التي هي أولية في عقلنا، بل أيضاً لأن الأخلاقية ذاتها تظل معرضة لجميع ضروب الفساد بقدر ما تفتقر إلى هذا الخط المرشد، وهذه القاعدة العليا التي تتيح تقديرها تقديراً صحيحاً^(١٦). ذلك لأنه ما دام الأمر يختص بما ينبغي أن

^(١٤) لا ينوه "كانط" هنا إلا تنويعاً سريعاً بدور ملكة للحكم تتولى الفصل فيما إذا كان هذا الفعل أو ذاك الممكن لنا في العالم الذي نعيش فيه هو حالة من الحالات التي تخضع للقاعدة أو ليس كذلك، وهو يتناول هذا الموضوع على وجه أتم في جزء بعنوان "نمط العقل الخالص العملي" في الفصل الثاني من الباب الأول من "نقد العقل الخالص العملي".

^(١٥) أن تمثل القانون الأخلاقي في تمام صفاته هو أقوى دافع، ولكن المرء قد اعتاد دائماً على أن يدخل حتى في صالح الواجب دوافع أجنبية، بحيث ينبغي اليوم أن يكون لمن ينهض بالتربية الأخلاقية من نفاذ البصيرة وسداد الحكم ما يجعله يكشف للنفس المنفعة التي تجنيها تلقائياً من الأخلاقية الخالصة، ويجعلها تتعرف على القدرة التي لديها لكي تصمم بدافع أخلاقي بحت. (انظر نقد العقل العملي : المنهج).

^(١٦) إن ما يعزز قيام فلسفة أخلاقية خالصة وميتافيزيقا للأخلاق دافع عملي بقدر ما هو دافع نظري، والفلسفة الأخلاقية التي تمزج مبادئ تجريبية بمبادئ خالصة، لا يسعها إلا أن تشد أزر النزعة القائمة في الأذهان نحو خلط الواجب بالرضى بالميل، أو نحو اللياذ في سبيل إنجازها بالدوافع الحسية.

يكون خيراً من الوجهة الأخلاقية، فليس يكفي أن يكون هنالك توافق مع القانون الأخلاقي، وإنما يتحتم أيضاً أن يفعل الشيء من أجل القانون الأخلاقي، وإلا لبلغ هذا التوافق غاية الصدفة وعدم اليقين، ذلك لأن المبدأ الغريب عن الأخلاق قد يتولد عنه من وقت إلى آخر دون ريب هذه الأفعال المتوافقة، ولكن تتولد عنه في كثير من الأحيان أيضاً أفعال معارضة للقانون. إلا أن القانون الأخلاقي في نقائه وفي صحته (وهذا على الدقة هو الأهم في المجال الأخلاقي) لا يجب البحث عنه في مجال آخر غير مجال الفلسفة الخالصة. هذا ويتحتم أيضاً أن تشغل هذه الميتافيزيقا المكانة الأولى، فبدونها لن يمكن أن يكون هنالك على أي نحو فلسفة أخلاقية. وإنني لأذهب إلى حد القول بأن الفلسفة التي تمتزج فيها هذه المبادئ الخالصة بالمبادئ التجريبية لا تستحق أسم الفلسفة (ذلك لأن الفلسفة تتميز على الدقة من المعرفة العقلية العامة في أنها تبسط في علم مستقل ما لا تضع هذه المعرفة العامة يدها عليه إلا ممزوجاً) وهي أقل استحقاقاً أيضاً لأسم الفلسفة الأخلاقية، ذلك لأنها والحق تنتهك بهذا الخليط نقاء الأخلاقية ذاتها، وتمضي ضد هدفها الصحيح.

ولكن، مع ذلك ينبغي للقارئ أن يذهب إلى أن ما أطالب به هنا، قد طالب به من قبل المفكر الأشهر "وولف" في التمهيد الذي قدم به لفلسفته الأخلاقية - أعني ما دعاه الفلسفة العملية الكلية - وأنها ليس هنا بالتالي مجال جدير بالمرّة للتقريب فيه^(١٧). ذلك لأنه يلزم من حيث كونها فلسفة

^(١٧) نهض "كريستيان وولف" (١٦٧٩-١٧٥٤) في عديد من مؤلفاته التي كتبت بالألمانية واللاتينية، بفحص وحل مجموعة المشكلات الفلسفية والعلمية متخذاً بوجه خاص أفكار "ليبنتز" ومطوراً لها. وكتابه باللاتينية *Philosophia practica universalis Methodo scientifica pertractata*. ١٧٣٨-١٧٣٩.

والفلسفة العملية الكلية هي في نظر "وولف" فلسفة موضوعها توجيه الأفعال الحرة بأعم القواعد، وهي تهتم بوسائل الأفعال وبواعثها اهتمامها بغاياتها "انظر المقدمات إلى كل

عملية كلية ألا يكون ما نظرت فيه إرادة لجنس معين، كإرادة تتحدد دون دوافع تجريبية من أى ضرب بفضل مبادئ أولية تماماً ويمكن أن ندعوها إرادة خالصة^(١٨)، بل فعل الإرادة عامة، مع كل الأفعال والشروط التى تنتمى إليه بهذا المعنى العام. فهى تتميز على ذلك من ميتافيزيقا الأخلاق بنفس الطريقة التى يتميز بها المنطق العام من الفلسفة الترانسندنتالية. فالمنطق العام يبسط فى الواقع عمليات الفكر وقواعده عامة، بينما الفلسفة الترانسندنتالية تبسط فقط العمليات والقواعد الخاصة بالفكر الخالص، أعنى الفكر الذى تعرف به الموضوعات معرفة أولية على التمام. ذلك لأن ميتافيزيقا الأخلاق يلزم أن تفحص فكرة إرادة خالصة ممكنة، ومبادئها، لا أفعال وشرائط الفعل الإرادى الإنسانى بوجه عام، وهى أفعال وشرائط تستمد فى معظمها من علم النفس. وإذا كان ما برح - على غير صواب مع ذلك - فى الفلسفة العملية العامة ثمة مجال للقوانين الأخلاقية والواجب، فإن هذه الواقعة لا تشكل أى اعتراض على ما أثبتته. فالواقع أن كتاب هذا العلم ما برحوا أوفياء فى هذا للفكرة التى اصطنعوها لأنفسهم. فهملا يميزون فى مبادئ التحديد، المبادئ التى تمثل مثولا أوليا

ميتافيزيقا ممكنة" ومع أنها تعالج بخاصة الأفعال الأخلاقية، فإنها مع ذلك، تحدد وتميز الأفعال الإنسانية بوجه عام طبقا لسياق الطبيعة. ويستند القانون الاخلاقى على إلزام طبيعى، أعنى على إلزام له سببه الكافى فى جوهر طبيعة الإنسان والأشياء.

Lex dicitur regula juxta quam actiones nostras determinare obligamur (13 lédit de 1744 t. P. 115 'posita hominis reusmque essential atque natura, ponitur naturalis obligatio' (L 27 P.114).

^(١٨) الإرادة الخالصة هى أذن إرادة مستقلة عن كل شرط تجريبى، هى إرادة تقرر بمبادئ عقلية تماماً وتضعها، وهى قادرة على أن تجسم بواسطة هذه المبادئ دون غيرها. ولكل كائن عاقل إرادة خالصة، حتى ولو كان له أيضاً حساسية، ولكن كل كائن عاقل ليست لديه إرادة سليمة أعنى إرادة عاجزة عن أن تكون لها قواعد معارضة للقانون الأخلاقى. والسلامة تفترض أن الكائن العاقل لا شأن له حتى بحسبان الميل إلى الشر، وليس فى وسعه أن يحسم إلا بالعقل، فليس لديه من ثم طبيعة حسية.

تماما بالعقل وحده وهى أخلاقية على الدقة ، من المبادئ التجريبية التى يشيدها الذهن فى تصورات عامة بمجرد المقارنة البسيطة بين التجارب. على العكس من هذا يسلّمون بها دون اعتبار للفارق فى أصولها غير عابئين إلا بعددها الأكثر أو الأقل ضخامة (نلك لأنها جميعا فى نظرهم من نفس النوع) ويصيغون بهذا تصورهم للإلزام. هذا التصور ليس على الحقيقة أقل أخلاقية، ولكن طابعه هو كل ما يمكن للإنسان أن يتوقعه قائما فى فلسفة لا تحسم النظر فى أصل جميع التصورات العملية الممكنة هل هى آتية أوليا أو بعديا فحسب.

ولما كنت أعتزم نشر ميتافيزيقا للأخلاق يوما ما، فإننى أُمهد لها بهذا الكتاب الذى يرسى أسسها. ولا ريب فى أنه ليس هنالك ما هو أقدر على إرساء هذه الأسس بحسم من نقد العقل الخالص العملى^(١٩) كما أنه من أجل إرساء أسس نقد العقل الخالص التأملى الذى نشرته من قبل^(٢٠). ولكن، من جهة أخرى، ليس للجزء الأول من هذا النقد الضرورة القصوى التى للجزء الثانى، ذلك لأنه فى مادة الأخلاق يمكن للعقل البشرى أن يصل فى يسر فى أعم مجال للفهم المشترك إلى أرفع درجة من الدقة

^(١٩) فى عام ١٧٨٨ ظهر نقد العقل العملى وقد شرح "كانط" فى تصديره ومقدمته السبب الذى حدا به اتخاذ عنوانه نقد العقل العملى لا نقد العقل الخالص العملى، فقد بدا له أنه ببيان أن العقل الخالص عملى بذاته. وبإظهاره من أجل ذلك ما هنالك بين تصور القانون الاخلاقى وتصور الحرية من تناسب بل وبمعنى ما من تعادل لا ينبغى للنقدان يطبق رقابته وموانعه إلا على فكرة عقل ليس خالصا، أعنى عقلا يبحث فى الشروط التجريبية عن الأصل الضرورى لقدرة العملية.

^(٢٠) ينبغى للنقد أن يبرر ادعاءات العقل المشروعة وفى نفس الآن يدين اغتصاباته المتكبرة. بهذا يمكن أن ينهض بمهمته كأساس للميتافيزيقا، وبالمعنى وبالشروط التى ألمعنا إليها آنفا. وفى سنة ١٧٨٦ نشر "كانط" : المبادئ الميتافيزيقية الأولى لعلم الطبيعة، وجاءت هذه المبادئ متسقة مع قضايا نقد العقل الخالص ووفق اللوحة التى قدمها للمقولات .

والكمال^(٢١). بينما هو في استخدامه النظرى الخالص جدلى على التمام^(٢٢). ومن ناحية أخرى فيما يختص بنقد العقل الخالص العملى إذا لزم أن يكون مستكملاً، فإننى أظن من اللازم أن يشرع الإنسان أيضاً فى البرهنة فى نفس الوقت على وحدة العقل العملى والعقل النظرى فى مبدأ مشترك. ذلك لأنه ليس من الممكن فى نهاية المطاف أن يكون لدينا إلا عقل واحد هو ذاته، لا يحتمل تميزاً إلا فى تطبيقاته^(٢٣). ولست

^(٢١) بخلاف كثير من الفلاسفة العقليين الذين يظنون أن الحقيقة الاخلاقية لا توجد فى الوعى المشترك *conscience commune* إلا شائهة ومتلصة بالغموض، يحتوى الوعى المشترك فى تقدير "كانط" على الفكرة الصحيحة التامة الاخلاقية، كنتيجة لكونه قادراً على الدوام لأن يجدها فى ذاته، وكذلك من أجل كشف المبدأ الاخلاقى يشرع "كانط" فى تحليل طريقة الحكم الخاصة بهذا الوعى. ومع ذلك فإن هذا لا يتضمن بأى حال أن يكون الوعى الاخلاقى المشترك قادراً على تفسير ما يحتويه: فينبغى لذلك أن يكون هنالك "انتقال من المعرفة العقلية العامة للأخلاقية إلى المعرفة الفلسفية"

^(٢٢) يستخدم "كانط" كلمة "جدلى" بمعنى مستمد بلا ريب من المعنى الذى يجعله أرسطو لهذه الكلمة حين يقابل الجدل *dialectique* الذى يتخذ موضوعاً له الاستدلالات المنصبة على الآراء الظنية فحسب، بالتحليل *Analytique* الذى يتخذ موضوعاً له البرهان أعنى الاستنباط الذى يبدأ من مقدمات صحيحة. وقد عني "كانط" على أية حال بأن يلاحظ أن الجدل كما يعنيه، أعنى كمنطق للظاهر، ليس بأية طريقة نظرية لما هو شبيه للحق، ذلك لأن شبيه الحق ليس بالنسبة لمعرفتنا إلا نقص من حيث الدرجة، ويمكن بوسائل للاستعلام أكثر استكمالا، أو تطبيق تطبيقاً أفضل، أن يفسح مكاناً لليقين. والجدل - أو لكى نخصص الأمر تخصيصاً أدق - الجدل الترانسندنتالى *Dialectique Transcendentale* يتناول الوهم الكامن فى هذه المعرفة التى يلوح أننا نكتسبها باستخدام تصورات خالصة خارج حدود التجربة. هذا الوهم، وهو طبيعى ولا سبيل إلى تجنبه، يأتى من أن العقل يعتبر قواعد ثم فقط على الاتجاه الضرورى لنشاطه الذاتى، كقواعد موضوعية، ويطبقها على تحديد الأشياء بالذات (انظر نقد العقل الخالص، الجدل الترانسندنتالى، المقدمة) - فى هذه الفقرة يستخدم "كانط" كلمة "الجدل" استخداماً ذاتياً، لكى يعبر عن هذه الطريقة من الوهم الخاصة بالعقل، وهى التى يتناولها الديالكتيك الترانسندنتالى.

^(٢٣) يجتهد "نقد العقل العملى" للتنويه بأن العقل النظرى والعقل العملى يلتقيان عند كون الأفكار التى يتصورها الأول، دون أن يكون فى استطاعتها أن تنهض كمنار ف (أفكار الحرية، والخلود، والله) هى على الدقة أفكار يحتاج إليها الثانى، وترتبط بها، على هذه الصفة، موضوعات.

أستطيع هنا أن أدفع ببحثي إلى هذه النقطة من الإنجاز دون أن أقدم اعتبارات من نسق آخر بالمرّة، ودن أن أشوش ذهن القارئ. ولذلك فبدلاً من عنوان: نقد العقل الخالص، استخدمت عنوان: أسس ولذلك فبدلاً من عنوان: نقد العقل الخالص العملي، استخدمت عنوان: أسس ميتافيزيقا الأخلاق.

وفى اعتبار ثالث أيضاً. لما كان فى إمكان ميتافيزيقا الأخلاق، رغم العنوان الذى قد يثير الرعب أن تكون شائقة سائغة إلى درجة عالية ومناسبة للفهم العام، فأنتنى أرى من المفيد أن أفصل عنها هذا العمل المبدئى الذى ترسى فيه الأسس، حتى لا تكون بنا حاجة فيما بعد إلى إضافة عنصر التدقيق الذى لا مفر منه فى مثل هذه الموضوعات، إلى نظريات أيسر على الفهم (٢٤).

أما فيما يختص بهذه الأسس التى أقدمها إلى الجمهور، فإنها ليست أكثر من بحث عن المبدأ الأسمى للأخلاقية، وإقامة له. ويكفى هذا ليشكل مهمة كاملة فى خطته، وهنالك مجال على ذلك لفصل هذا البحث عن كل بحث آخر فى الأخلاق (٢٥). وليس ثمة ريب فى أن مزاعمى فى

وفضلاً عن ذلك، لتقدير الأهمية التى تمثلها هذه الأفكار على التوالى، يجيز العقل النظرى والعقل العملى علاقة تدرج *hierarchie* بينها، بمتضاها يكون للعقل العملى القدح المعلى على العقل التأملى.

(٢٤) تشير "أسس ميتافيزيقا الأخلاق" كما نشرها "كانط" فيما بعد سنة ١٧٩٧، فعلاً إلى مبادئ أخلاقية دون أن تفحص فحماً صريحاً المشكلات التى تثيرها فى وجه النقد، ولما كانت تنصب بخاصة على استنباط الحقوق والواجبات الخاصة بالإنسان، فإنها تنمى وتطور تصورات أيسر قبولاً.

(٢٥) "إن الناقد الذى كان يروم أن يجد شيئاً يقوله ضد هذا المؤلف (أسس ميتافيزيقا الأخلاق) صادف توفيقاً أكثر مما كان يظن دون ريب، حين زعم أنه ليس فيها مبدأ جديد، وأنها لا تعدو أن تكون صيغة جديدة للأخلاقية. إذ من يزعم أنه يأتى بمبدأ جديد للأخلاقية. وأنه على نحو ما، هو أول من يكتشفه كما لو كانت الدنيا ظلت قبله فى جهل بالواجب أو فى

هذه المشكلة الجوهرية ذات الأهمية البالغة، والتي لم تعالج إلى الآن بطريقة مرضية رغم وجوب ذلك، تستفيد من تطبيق المبدأ على المذهب كله، وقوة الشرح المرضي الذي يظهره هذا المبدأ في تعزيز كبير. ولكن اضطررت إلى التخلي عن هذه الميزة التي هي في صميمها أكثر اتساقاً مع اعترازي بذاتي منها مع مصلحة الجميع، ذلك لأن سهولة تطبيق مبدأ وكذلك كفايته الظاهرة لا تزودنا بدليل أكيد لصحته. إنها تبرز بالأحرى موقفاً متخذاً من قبل لعدم فحصه وتقديره تقديراً صارماً في ذاته دون ما اعتبار للنتائج.

وقد اتبعت في تأليف كتابي هذا أوفق منهج في نظري، حين يروم الباحث أن يمضي بالتحليل من المعرفة العامة إلى تحديد مبدئها الأسمى، ثم الطريق العكسي، يهبط بعملية تأليفية من فحص هذا المبدأ إلى منابعه في المعرفة العامة حيث يلتقي المرء بتطبيقه^(٢٦). وطبقاً لهذا قست الكتاب على النحو التالي:

ضلال تام عن كنهه! ولكن من يعرف ما تعنيه للرياضي الصيغة Formal التي تحدد بغاية الدقة وبيقين لا يمكن أن ينتفى، ما يجب عمله لتناول مشكلة، لا يعتبر صيغة تلعب دورها في كل واجب بوجه عام عبثاً وشيئاً لا معنى له". (نقد العقل العملي: المقدمة).

^(٢٦) في القسمين الأولين يطبق "كانط" المنهج التحليلي، ويطبق في القسم الأخير المنهج التألفي. والفارق بين المنهجين يتمثل في أن المنهج التحليلي أو المتراجع regressive يبدأ من الوقائع المعطاة ليستخلص منها الشروط الأساسية a principiatis ad principia بينما يبدأ المنهج التألفي أو المتقدم progressive من هذه الشروط كما هي قائمة في العقل لكي يستنبط منها الوقائع المعطاة a principiis ad principiata وقد استخدم "كانط" المنهج التألفي في نقد العقل الخالص. وفي المقدمات Prolègomènes استخدم المنهج التحليلي (انظر المقدمات ٤، ٥) أعني أنه في المقدمات يتخذ كنقطة بدء الواقعة القائلة بأن الرياضيات الخالصة والطبيعة الخالصة توجد كعلوم وكعلوم يقينية، ويتوخى أن يجد بتحليل هذه العلوم المعطاة بالفعل، الشروط التي تفسر إمكانها. وعلى عكس ذلك في نقد العقل الخالص، يبدأ من عناصر الدهن الأولية، معتبرة كشروط لممارسة ملكة المعرفة، لكي يستنبط منها إمكانية علوم كعلوم الرياضيات الخالصة والفيزياء الخالصة. والمنهج التحليلي أكثر

القسم الأول: الانتقال من المعرفة العقلية العامة للأخلاقية إلى
المعرفة الفلسفية

القسم الثاني: الانتقال من الفلسفة الأخلاقية الشعبية إلى ميتافيزيقا
الأخلاق.

القسم الثالث: الخطوة النهائية من ميتافيزيقا الأخلاق إلى نقد العقل
الخالص العملي.

شعبية، ولكن أكثر صرامة لأنه يعتمد على واقعة تقبل بادي ذي بدء مشروعيتها دون أن يدلل على هذه المشروعية، والمنهج التأليفى أصعب فى تتبعه ولكنه إقناعاً، لأنه لتناوله المعرفة فى مصدرها ذاته، يبين كيف أن فعل التفكير يلزم بالضرورة أن ينتج العلم. وفيما يتصل بالأخلاق يتمثل المنهج التحليلى فى أنه يبدأ من الوعي المشترك لكلا يستخلص الشروط العليا لطريقته فى الحكم، فهو يفترض إذن أن هذا الوعي يحتوى الحقيقة، وهو يصل إلى فكرة الأمر المطلق، إلى فكرة الاكتفاء الذاتى للإرادة، وأخيراً إلى تصور الحرية. ويبدأ المنهج التأليفى من فكرة العقل العملى ومن التصور الذى يعبر عن هذه الفكرة، أعنى تصور الحرية، لكى يفسر بهذا كيف يكون أمر مطلق ممكناً، ولكى يستنبط من هذا صحة الوعي المشترك.

وينبغى التنبيه إى أن المنهج التحليلى بإنبساطه على هذا النحو، هو منهج مجرد أو ميتافيزيقى، يتلخص لا فى أن يستبعد جانباً عناصر محسوسة، معطاة أيضاً بنفس الطريقة، بل فى أن يستخلص من المعطى العناصر التى تفسر تفسيراً دقيقاً أنه معطى لنا، والتى تؤدى فيه من حيث علاقتها به دور الشروط، وهى التى يمكن تحديدها بتصورات خالصة. إن تحليل الرياضى. وتحليل الكيمياءى يزوداننا بمماثلات لهذا التحليل الذى ينهض به الميتافيزيقى ويمكنها يقيناً أن توحى به، ولكنها فقط مماثلات تمثل معه. وليست تشابهاً تاماً.
(انظر خاتمة نقد العقل العملي)

القسم الأول

الانتقال من المعرفة العقلية العامة للأخلاقية

إلى المعرفة الفلسفية

من بين كل ما يمكن تصوره في العالم، بل وبوجه عام خارج العالم، ليس ثمة ما يمكن اعتباره خيراً دون تحفظ، إن لم يكن الإرادة الخيرة^(٢٧). فالذكاء^(٢٨)، وموهبة إدراك التشابه بين الأشياء، وملكة تمييز الخاص للحكم عليه^(٢٩). ومواهب الذهن الأخرى، أيا كان الاسم الذي ندل عليه به عليها. أو أيضاً الشجاعة والحسم، والثبات على المقاصد، ككيفيات هي دون شك، من وجهات نظر عديدة، أشياء خيرة مرغوبة. للمزاج^(٣٠).

^(٢٧) هذه العبارة (الإرادة الخيرة) ظلت إحدى الصيغ الدالة أعظم دلالة على الطريقة التي تصور بها "كانط" الأخلاقية. "فكانط" ينكر كل كيفية أخلاقية على كل ما لا يعتمد اعتماداً مباشراً ومطلقاً على الكائن العاقل، أو أن الكائن العاقل لا يمكن بنفسه أن يكون صاحب أو سيد القاعدة التي تتحدد بمقتضاها الإرادة الخيرة. هذا التصور للأخلاقية مستمد يقيناً عند "كانط" من ميوله المسيحية، ويمكن المرء أن يرى بوجه خاص في كتابه عن "الدين في حدود العقل البسيط" كيف أن هذا التصور ملتصق صراحة بروح النزعة المسيحية التي تطالب قبل كل شيء بنقاء القلب أو النية، والتي تؤكد أن الحياة الأخلاقية هي من حيث الجوهر حياة الباطن.

^(٢٨) أن "كانط" يعنى بالذكاء معتبراً كهبة طبيعية، الاستعداد لفهم التصورات والقواد التي تتيح تفسير الأشياء أو مواءمة سلوك المرء مع غايات عملية.

^(٢٩) بترجمتنا لكلمة witz بالعبارة التالية "موهبة إدراك التشابه بين الأشياء" وكلمة 'Urtheilskraft بملكة تمييز الخاص للحكم عليه" نستخدم تعبيرات تفصح عن معنى هاتين الكلمتين نجده بخاصة في دروس "كانط" عن الميتافيزيقا التي نشرها "بويليتز Pölitz" ص ١٦١-١٦٥ وفي "الأنثروبولوجيا من وجهة النظر البراجمية" فقرة ٤٠-٤٢ في دروس الأنثروبولوجيا التي نشرها "ستارك Starke"

انظر

Kant Anweisung Zur Menschen = und welkentuiß P. 13- 15 .
Kant: Menschenkunde oder Philosophische Anthropologie.

وقد نشر من واقع ما حرر من الدروس المعاصرة له عن (أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ص ١٢٢-١٢٨)
^(٣٠) يقصد "كانط" بالمزاج تهينو ثابتاً للتأثر والعمل طبقاً لطريقة معينة تهينو مرتبط بالحالة العامة للكائن العضوي، ويتحدد وفقاً لنسب قابلة للتغيير يلتقي فيها الشعور وملكة الرغبة. ويبدأ

ولكن هبات الطبيعة هذه قد تغدو أيضاً فاسدة سيئة للغاية، إذا كانت الإرادة التي يلزم أن نستخدمها، والتي نطلق على استعداداتها الخلق^(٣١). إذا كانت هذه الإرادة غير خيرة بالمرة. وكذلك شأن هبات الحظ. فالسلطة، والثروة، والمكانة، بل والصحة وكذلك الرفاهية الكاملة، ورضى المرء عن حاله، وهو ما يطلق عليه السعادة، تفضى بالإنسان إلى الثقة فى نفسه، وهى ثقة كثيراً ما تنقلب إلى زهو، ما لم يكن هنالك إرادة خيرة تقوم نفوذ هذه المنافع على النفس، وبالتالي على كل مبدأ للفعل، وتوجهها نحو غايات كلية. زد على هذا أن الملاحظ العاقل النزيه لا يستطيع أبداً أن يحس بالرضى، حين يرى أن كل شيء ينجح دائماً أبداً عند الكائن بينما لا يكشف عن قسمة من قسمة الإرادة الخيرة الخالصة. وعلى ذلك يلوح أن الإرادة الخيرة تشكل الشرط اللازم لكل ما يجعلنا نستحق أن نكون سعداء^(٣٢).

وفضلاً عما تقدم فهناك كيفيات تتناسب هذه الإرادة الخيرة عينها، ويمكن أن تجعل نشاطها غاية فى اليسر، ولكنها رغم ذلك ليس لها فى ذاتها قيمة مطلقة. وهى على العكس تفترض دائماً إرادة خيرة. ذلكم شرط

"كانط" من التقسيم العام للأمزجة إلى أمزجة حسية وأمزجة فعالة لكى يجد التصنيف المؤلف للأمزجة إلى دموى وحزين، وغضبى، وبالرد (أنظر الأنثروبولوجيا من وجهة النظر البراجمية فقرة ٨٧)

^(٣١) بينما يمثل المزاج ما تفعله الطبيعة بالإنسان. يشير الخلق إلى ما يفعله الإنسان من نفسه. فالخلق هو عند "كانط" "هذه الخاصية للإرادة التى يتعلق بها الكائن بمبادئ عملية محددة، يعينها له عقله" وقد يحدث أن تكون هذه المبادئ باطلة أو سيئة، ولكن الخلق لا يستمد قيمة ما من ذلك، فهو يجعل الفعل تابعا لقواعد حاسمة، بدلا من أن يتركه لارهاص بواعث حسية جزئية.

^(٣٢) لقد عرف "كانط" الفضيلة فى كثير من الأحيان على النحو التالى: هى ما يجعلنا خليقين أن نكون سعداء، وهذا التعريف الذى يقف وجهها لوجه أمام النظريات التى تفترض كفاية عليا للنشاط الإنسانى البحث عن السعادة ذاتها، أقول هذا التعريف يشكل فى الفلسفة الكانطية حلقة الانتقال بين نظرية مبدأ الأخلاقية ونظرية الخير الأسمى.

يحد التقدير العالى الذى نظهره لها، ولا يتيح اعتبارها خيرة خيرا مطلقا. فالاعتدال فى العواطف والانفعالات، وضبط النفس والقدرة على التأمل الهادئ، ليست فحسب خيرة من جوانب عديدة، ولكن يبدو أن تشكل جانب أيضا من القيمة الذاتية للشخص. ومع ذلك فلا نستطيع أن نعتبرها خيرة دون تحفظ (رغم القيمة اللامشروطة التى خصها بها القدامى). ذلك لأنه بدون مبادئ الإرادة الخيرة، قد تغدو هذه الكيفيات سيئة. فضبط النفس عند المجرم لا يجعله بالغ الخطر فحسب، بل يمثل أيضا أمام أعيننا أشد شناعة مما لو كنا حكمنا عليه بغير ذلك.

إن ما يجعل الإرادة الخيرة على هذا النحو، ليس أعمالها ولا ما تحققه من نجاح، ولا قدرتها على أن تصل إلى هذا الهدف المقصود أو ذاك، وإنما فى فعل الإرادة ذاته، أعنى أنها خيرة فى ذاتها، وأنها، معتبرة من حيث هى، يجب أن تقدر - دون مقارنة بغيرها - تقديرا أعلى وأسمى من كل ما يمكن تحقيقه بها من أجل ميل معين، بل وإذا شئنا من أجل مجموعة الميول كلها. ومع أن هذه الإرادة، لعثرة حظ أو لشح طبيعة جافية، تحرم حرمانا تاما، من قدرتها على الوصول إلى مراميها، ومع أنها رغم ما تبذله من مجهود قد لا تظفر بالنجاح، ومع أنها تظل إرادة خيرة واحدة (أفهم من هذا والحق، لا شيئا مثل أمنية بسيطة، ولكن نداء إلى كل الوسائل التى نستطيع استخدامها^(٣٣)). فإن لمعانها لا يخبو، شأنها شأن الجوهرة، ضيها من ذاتها، وكل قيمتها فى ذاتها. فالمنفعة أو عدمها لا تزيد أو تنقص فى شيء هذه القيمة. والمنفعة لا تعدو - على نحو ما -

^(٣٣) النية وهى العنصر المميز لطابع الأخلاقية، لا يمكن أن تكون مجرد ميل إرادى مدبذب دون مجهود ودون معقب: فهى ينبغى أن تتجه إلى الفعل الذى يترجمها، كما لو كان فى وسع هذا الفعل دائما أن يتحقق. و"كانط" لا يقر بأى حال أن تقنع الإرادة الخيرة بالنقاء الباطنى لقاعدتها.

أن تكون الترصيع الذى يتيح للجوهرة تداولاً أفضل فى سوق العملة الجارية، أو الذى يمكن أن يجذب نحوها انتباه أولئك الذين لا يعرفونها معرفة كافية. ولكن هذا الترصيع لا يمكنه أن يغرى بها الذواقة العارفين أو يحدد ثمنها.

ومع ذلك، ففى هذه الفكرة عن القيمة المطلقة للإرادة البسيطة، فى هذه الطريقة فى تقديرها دون إدخال أية منفعة فى الاعتبار، فى هذا الفكرة شىء بالغ الغرابة. فرغم الاتفاق التام بينها وبين العقل المشترك، فمع ذلك قد يثور الشك بصددتها: ربما لا تكون فى صميمها إلا تعاليا وهميا، وربما فهمنا فهما باطلا قصد الطبيعة من أن يكون العقل حاكماً لإراداتنا. ولذلك سنشرع، من وجهة النظر هذه، فى وضع هذه الفكرة موضع الاختبار.

ففى التكوين الطبيعى للكائن العضوى، أعنى فى كائن معد للحياة، نضع كمبدأ أن ليس ثمة عضو لغاية معينة، لا يبلغ من حيث هو كذلك من حيث هو كذلك أقصى توافق واتساق مع هذه الغاية^(٣٤). ففى كائن مزود بالعقل والإرادة، إذا اتخذت الطبيعة^(٣٥). هدفاً خاصاً لها، حفظ بقائه

^(٣٤) هذا التصور الغائى كان من بين أوثق وأثبت ما اقتنع به "كانط" فإذا لم يكن هذا التصور يعمل تبعاً للنقد على معرفة الطبيعة فالغائبة لا تظهر بين مقولات الفهم، فهى مرتبطة بالاستخدام المنظم الخالص لأفكار العقل، أو كما سيقدر "كانط" فيما بعد، تنجم عن ملكة خاصة تتوسط الفهم النظرى والعقل العملى تلزم هى ملكة الحكم) فهو ليس أقل من خطة مثالية لا غنى للعقل ألبتة عنها فى تمثله للطبيعة فى أعظم وحدة ممكنة لها، وهى بهذه الصفة تستبعد كل فرض دجماطى عن الأشياء التى قد تناقضها. (انظر بوجه خاص نقد العقل الخالص، ملحق الديالكتيك الترانسندنتالى، وبالأخص نقد ملكة الحكم)

^(٣٥) يستخدم "كانط" كلمة طبيعية فى معانى مختلفة غاية الاختلاف. فهو يعنى بها على الأخص مجموعة الموضوعات المعطاة، أو التى يمكن أن تكون معطاة فى التجربة، أو أيضاً مجموعة المبادئ التى يلزم أن تخضع لها هذه الموضوعات لكى تعرف تبعاً للقوانين. فهنا يأخذ كلمة "طبيعة" كمرادف لكلمة العناية الإلهية Providence، وذلك لأن الطبيعة التى يستند عليها، هى الطبيعة فى الفكرة، إذا جاز لنا هذا القول، أعنى سياق الأشياء، لا كما هو بالنسبة للفهم، بل كما يلزم أن يتصوره العقل. وإذا كان "كانط" بدلاً من استخدام "العناية الإلهية" تحدث

ورفاهيته، وبعبارة واحدة سعادته، فإنها تكون قد أساءت استعمال هذه المقاييس. باختيارها عقل المخلوق كمنفذ لمقصدها. ذلك لأن جميع الأفعال التي يجب على هذا الكائن أدائها في هذا الغرض وكذلك القاعدة العامة لسلوكه، تدله عليها الغريزة دلالة أدق، ويمكن لهذه الغاية أن تتحقق تحققاً أوثق على هذا النحو، مما لا يمكن أبداً تحقيقه بالعقل. فإذا كان هذا المخلوق ينعم بنصيب من العقل كموهبة له، لوجب ألا يخدمه العقل إلا بتأملاته في الاستعدادات السعيدة للطبيعة، والإعجاب بها، والاستمتاع بذلك والتحدث بأفضل الله ونعمه. ولكن لكي يخضع ملكته في الرغبة لهذا الاتجاه الضعيف المضلل، ولا في أن يتدخل تدخلاً أخرق في تحقيق مقاصد الطبيعة. وفي كلمة واحدة، ينبغي للطبيعة أن تمنع العقل من اقتحام مجال العرف العملي، وبأن يكون له الادعاء بأصواته الخافتة في تصور خطة السعادة والوسائل التي تتحقق بها. ينبغي للطبيعة أن يقع اختيارها على غير العقل، لا في الغايات فحسب، بل وفي الوسائل أيضاً. فببصيرة حكيمة تعهد بهذه الغايات والوسائل معا وببساطة إلى الغريزة^(٣٦).

بالأحرى عن حكمة الطبيعة، فإنما كان ذلك ليتجنب أن يعطى لتصور دكاء أسمى مظهراً دجماًطياً لموضوع يستنبط منه نظام العالم، ولكي يذكرنا بأن الطبيعة، تظل ميدان التطبيق للعقل.

^(٣٦) تلك قضية من القضايا التي ينفصل بها "كانط" عن هذه الفلسفة المدعاة فلسفة الأنوار Aufklaerung التي كان "وولف" مؤسسها، والتي انتشرت في ألمانيا في غضون فترة طويلة من القرن ١٨ وتبعاً لهذه الفلسفة: يلزم من امتلاك العقل لمقاييد الأمور، أن تكون نتيجة ذلك سعادة عظيمة بين الناس. ولقد ذهب "روسو" على العكس من هذا، كما نعلم، إلى أن الإنسان بتخيله عن حالة الطبيعة ليسير في طرق المدنية، قد صار بانساً مادياً وأخلاقياً. وتحت هذا التأثير لروسو الذي التقى مع تأثير النزعات المسيحية، يزعم "كانط" أن العقل لا يستطيع التدخل في عمل الإنسانية إلا إذا وقف في وجه الغرائز الطبيعية، وتصدى للسعادة التي تعد بها وتضمنها هذه الغرائز، وأنه يلزم تبعاً لاستقرار دولة العقل بجهد شاق بين الناس أن تكون له كفاية، إرضاء الميول، بل تحقيق الحق والأخلاقية النقية. (انظر مقال "كانط" بعنوان: تكهنات عن بداية تاريخ الإنسانية).

والواقع أننا نلاحظ أنه كلما زاد انشغال عقل متقف بالسعى إلى المتعة والسعادة في الحياة، زاد ابتعاد الإنسان عن الرضى الحقيقى. وهذا هو السبب فى أنه ينجم فى كثير من الناس، وعند أولئك أنفسهم الذين كانت لهم بالعقل أعظم خبرة، درجة ما من التعاسة^(٣٧). أعنى كراهية العقل، على أن يكونوا من الإخلاص بحيث يعترفون بذلك. والواقع أنهم بعد أن يحسبوا حساب جميع المنافع التى ينتفعون بها منه، ولست أقول كشف جميع الفنون التى تشكل ترفاً مألوفاً، بل وأيضاً العلوم (التي تنتهى بأن تبدو لهم أيضاً وكأنها ترف للفهم)، يجدون دائماً فى الواقع أنهم قاسوا من الشقاء أكثر ما جنوا من السعادة. لذلك نجدهم آخر المطاف، يستشعرون الحسد أكثر مما يكونون الاحتقار لذلك الفريق الأعم من الناس الذين يهتدون فى سلوكهم عن كثب بالغريزة الطبيعية البسيطة، ولا يجعلون لعقلهم إلا نفوذاً ضئيلاً على سلوكهم. وبهذا المعنى يجب أن نقر بأن حكم الذين يحدون حداً، بل ويردون إلى لا شىء، تلك التمجيدات المفخمة للمنافع التى يلزم أن يزودنا بها العقل بخصوص السعادة والرضى فى الحياة، إن هذا الحكم ليس على أى ثمرة مزاج حزين، أو نتيجة افتقار للعرفان نحو ما تغدقه علينا دولة الدنيا من خير. ولكن فى صميم هذا هذا الحكم تكمن مستترة فكرة أن غاية وجودهم مختلفة تمام الاختلاف وأنبى بكثير بحيث يتجه العقل بخاصة نحو هذه الغاية لا نحو السعادة. ويلزم بالتالى أن تكون آراء الإنسان الخاصة لاحقة فى معظم الأحيان لهذه الغاية كما لو كانت لاحقة للشرط الأسمى^(٣٨).

^(٣٧) تعبير أفلاطون، (انظر محاوره "فيدون" 89 D -) يطيب لكانط أن يستخدمه.

^(٣٨) على هذا النحو يفقد العقل هدفه إذا كانت وظيفته الخاصة به ضمان السعادة، ويثبت هذا عينه أنه يجب أن تكون له وظيفة أخرى يستهدف بها تحقيق غاية أعلى.

والواقع، أنه لم يكن العقل قادراً قدرة كافية على أن يحكم الإرادة حكماً وثيقاً فيما يختص بجميع موضوعاتها، وإشباع جميع حاجاتنا (التي يكون للإرادة نصيب في مضاعفتها)، وأن ثمة غريزة طبيعية فطرية يمكنها أن تقود الإرادة بطريقة أوثق نحو هذه الغاية، ما دام العقل، مع ذلك، قد كف عن أن يكون بمثابة سلطة عملية، أعنى سلطة لها نفوذ على الإرادة فينبغي أن يكون مقصده الحقيقي أن يولد إرادة خيرة، لا كوسيلة لغاية معينة أخرى، بل خيرة في ذاتها، من أجل ذلك يكون العقل ضرورياً ضرورة مطلقة، في اللحظة التي تشرع الطبيعة في توزيع خواصها هنا وهناك في كل مجال طبقاً لغايات ما.

وقد يجوز بناء على هذا، ألا تكون هذه الإرادة هي الخير الوحيد، الخير كاملاً ولكنها، مع ذلك هي بالضرورة الخير الأسمى، وهو شرط لكل خير آخر، بل ولكل مطمح للسعادة^(٣٩). وفي هذه الحالة من الممكن تماماً أن نضم إلى حكمة الطبيعة، ثقافة العقل اللازمة لتحقيق أول غاية لا مشروطة من هذه الغايات، وهذه الثقافة تحد عمل الطبيعة بطرائق عديدة، بل ويمكن أن تشمل هذا العمل، على الأقل في هذه الحياة.

في هذا لا تعمل الطبيعة ضد كل غائية، ذلك لأن العقل الذي يقر بأن أعلى غرض عملي له هو أن يضع إرادة خيرة، لا يمكن أن يجد في انجاز هذه المهمة إلا ارضاء ينجم من تحقيق غاية تحددها هو أيضاً، ويجب أن يمضي هذا دون ما تحامل على غايات الميل.

^(٣٩) يقول لنا "كانط" في مكان آخر، أننا ينبغي أن نميز في فكرة الخير الأسمى بين معنيين: فأسمى قد تعنى أعلى أو أتم. فإذا كانت الفضيلة هي الخير الأسمى، وإذا كانت هي الخير الأخلاقي، وبهذه الصفة الشرط الذي يلحق به البحث عن السعادة ويتقيد، لما كانت الخير الأسمى، بمعنى الخير الأتم، من حيث كونها تتطلب لتشكيل هذا الخير الأتم إضافة سعادة تتناسب معها.

(أنظر:- نقد العقل العملي. الديالكتيك - الفصل الثاني).

يلزم، إذن، تنمية تصور إرادة مقدرة أسمى تقدير في ذاتها، إرادة خيرة مستقلة عن أى غرض سابق. وهو تصور ملازم من قبل للعقل الطبيعي السليم، وهذا موضوع لا يحتاج إلى تعلم، بل يلزمه توضيح يسير. وهذا التصور يشغل دائما أعلى مكان في تقدير القيمة الكاملة لأفعالنا، يشكل شرط كل ما عداه. من أجل هذا، من أجل هذا، سنشرع في فحص تصور الواجب، الذى يشمل تصور إرادة خيرة، مع بعض تحفظات وبعض عقبات ذاتية، والحق يقال، ولكنها تحفظات وعقبات أبعد من أن تخفيه فتجعل من العسير معرفته، بل تجعله بالأحرى أشد بروزا، وأكثر وضوحا^(٤٠).

وأدع هنا جانبا كل الأفعال التى نقر منذ البداية بكونها متعارضة مع الواجب. وإن كان يمكن، من وجهة النظر هذه أو تلك، أن تكون نافعة. ذلك أن المسألة بصدد هذه الأفعال، هى على الدقة، معرفة هل من الممكن أن يكون لها مكان بمقتضى الواجب، ما دامت هى ذاتها تعارض الواجب. وأدع جانبا أيضا الأفعال التى تتسق بالفعل مع الواجب ولا يكون لدى الناس أى ميل مباشر نحوها، وهم ينجزونها مع ذلك لأن ثمة سبيلا آخر يدفعهم صوبها. ذلك لأن من اليسير أن نميز، فى هذه الحالة، ما إذا كان الفعل المتسق مع الواجب يحدث بمقتضى الواجب أو لاعتبار متصل بالمنفعة. وأكثر صعوبة من ذلك، أن نحدد هذا التمييز عندما يكون الفعل متسقا مع الواجب، وعندما يكون لدى الذات. زيادة على هذا أيضا - ميل

^(٤٠) عند كائنات عاقلة فانية مثل الناس، أعنى عند كائنات يتساوق وجود العقل فيها مع وجود الحساسية، ولا يكون له عليها تأثير مباشر، لا تكون الإرادة بالضرورة خيرا ولا مرة واحدة، وإلى هذا يرجع السبب فى أن تحليل الإرادة الخيرة يكون أنسب إذا وضع فى الاعتبار الحدود والعوائق التى تصادفها هذه الإرادة الخيرة يكون أنسب إذا وضع فى الاعتبار الحدود والعوائق التى تصادفها هذه الإرادة فى الميول الحسية: أن فكرة الواجب تشمل على الدقة مع فكرة الإرادة الخيرة، فكرة هذه الحدود وهذه العوائق.

مباشر^(٤١). نحو هذا الفعل . فمثلاً^(٤٢). من غير شك أن مما يتسق مع الواجب ألا يغالى البائع فى ثمن السلعة على المشتري الذى ليست لديه خبرة، وهذا ما لا يفعله كذلك أبداً، التاجر البصير فى تجارة ضخمة. فهو على العكس من هذا، يضع سعراً محدداً، وهو سعر واحد لجميع الناس، سواء أكان المشتري صيباً أو أى شخص آخر. فنحن أذن تؤدى لنا الخدمة بأمانة، ولكن لا يكفى هذا كثيراً لكى نستخلص منه عن اقتناع أن التاجر قد سلك على هذا النحو بمقتضى الواجب، وطبقاً لمبادئ الأمانة: أن مصلحته تستلزم ذلك، وليس فى وسع الإنسان، هنا أن يفترض أن لدى التاجر ميلاً مباشراً نحو زبائنه بحيث لا يجعل لبعضهم بالعاطفة أسعاراً أفضل. هنا إذن فعل أنجز لا بمقتضى الواجب. ولا طبقاً للميل المباشر، بل بغرض المصلحة.

وعلى العكس من هذا^(٤٣). المحافظة على الحياة واجب، وهى فوق ذلك شئ لدى كل منا نحوه ميل مباشر. ومن أجل ذلك كان انشغال معظم الناس بالمحافظة على حياتهم، وهو انشغال مصحوب فى معظم الأحيان

^(٤١) لمعرفة الأفعال الأخلاقية على الحقيقة، يحلل "كانط" أنواعاً مختلفة من الأفعال التى تتم تبعاً للواجب، مراعيًا فقط، لا التوافق الخارجى بين هذه الأفعال وبين الواجب، بل الاتفاق الباطنى بين الدافع إلى هذه الأفعال والواجب . وعلى هذا فهو يستبعد عن الأخلاقية جميع الأفعال لا التى لا يطابق الدافع فيها الواجب مطابقة مباشرة، ومن هنا السبب فى إلحاحه على الأفعال التى تكون من وجهة النظر هذه متلبسة أعنى التى يمكن أيضاً أن تنجم عن دافع مرتبط ارتباطاً باطنياً بدافع غريب عن الواجب.

^(٤٢) المثل الأول هو مثل لفعل متوافق مع الواجب لا يقبل عليه الكائن بميل مباشر، ويقرر القيام به فى الحالة الراهنة بميل غير مباشر. وهو حساب المصلحة.

^(٤٣) والمثل الثانى والأمثلة التى تليه هى أمثلة لأفعال تتوافق توافقاً خارجياً مع الواجب، ولكن ينبغى لنا أن نتساءل بصدد هذا عما إذا كانت تتوافق معه توافقاً باطنياً أيضاً: ففى وسع الذات (الكائن العاقل) أن تنجزها من ميل مباشر لا عن باعث صادر عن الواجب. كذلك من الخير أن نأخذ كأنماط للأخلاقية الصحيحة حالات قضت الملابس فيها على نفوذ الميل المباشر على الأفعال.

بالقلق، يخلو من كل قيمة أخلاقية أصيلة، كما لا يكون لقاعدتهم أى تقدير أخلاقى، فهم يحافظون على حياتهم بما يتفق مع الواجب لا بمقتضى الواجب. يقابل ذلك شخص انتزعت منه عادات الزمن وحزن بلا أمل، كل رغبة فى الحياة. فإذا كان هذا البائس ذو النفس القوية - رغم استنكاره الشديد لمصيره - لا ييأس ولا يدحر. وإذا كان يرغب فى الموت، ومع ذلك يحافظ على الحياة دون أن يحبها، لا ميلاً ولا خوفاً، بل بمقتضى الواجب، فإن لمسلكه تمتد قيمة أخلاقية.

لأن يكون الإنسان كريماً عندما يستطيع، واجب. فضلاً عن ذلك فهناك بعض النفوس التى يبلغ من تشبعها بالتعاطف حداً يجعلها - دون أى دافع آخر من تباه أو مصلحة - تستشعر الرضى الداخلى، فى إشاعة البهجة حولها وقد تتلذذ برضى الآخرين من حيث أن الرضى ثمرة عملها. ولكننى أزعم أنه فى هذه الحالة، مثل هذا الفعل الذى يتفق غاية الاتفاق مع الواجب، والذى هو فى ذاته فعل مستحب للغاية، ليس له مع ذلك قيمة أخلاقية حقيقية، وأن هذا الفعل، يمضى جنباً إلى جنب مع ميول أخرى، مع الطموح مثلاً. وحين يقع لحسن الحظ مع ما هو بالفعل متفق مع المصلحة العامة والواجب، ومع ما هو بالتالى أمر شريف، فإنه يستحق الثناء، لا الاحترام. ذلك لأن قاعدة الفعل هنا تفتقر للقيمة الأخلاقية، أعنى أن تكون هذه الأفعال قد تم أدائها لا بمقتضى الميل، بل بمقتضى الواجب. ولنفترض إذن أن نفس محب الخير للبشر قد ران عليها شجن من الأشجان الشخصية التى تتد كل تعاطف مع مصير الآخرين، ومع ذلك تظل لها القدرة على أن تفعل الخير لتعساء آخرين، ولكنها لا يمسها سوء الحظ الذى يقع على الغير لاستغراقها فى سوء حظها. وفى هذه الظروف لا يدفعه أى ميل لفعل الخير، فإنه فى ذلك يتحرر فى هذا التبدل فى

الإحساس، ويعمل دون أن يخضع لنفوذ أى ميل بمقتضى الواجب، حينئذ فقط يكون لعمله قيمة أخلاقية حقيقية.

وأزيد على ذلك أن الطبيعة إذا وضعت فى قلب هذا أو ذاك من الناس قدرا ضئيلا من التعاطف، وإذا كان هذا الإنسان (وهو شريف عامة) بارد المزاج ولا يبالى بآلام الآخرين، فربما يرجع ذلك إلى أن لديه هو نفسه فيما يتصل بآلامه ومحنه موهبة خاصة للاحتمال والصبر، وهو يفترض عند الآخرين مثل ما عنده من صفات بل ويرى ذلك أمرا لازماً. وإذا كانت الطبيعة لم تشكل هذا الإنسان خاصة لتجعل منه محباً للخير (وليس هذا والحق عملاً سيئاً بالمرّة) ألا يجد إنن فى ذاته ما يجعل لها أيضاً قيمة أعلى من القيمة التى تكون لمزاج خير بطبيعته؟ هذا أمر مقطوع به، وهنا على الدقة تتجلى قيمة الخلق، قيمة أخلاقية أسمى بما يقارن، وهى تأتى ممن يفعل الخير، لا بمقتضى ميل، بل بمقتضى الواجب^(٤٤).

^(٤٤) هذا المثل يبرز بوجه خاص ما يدعى صرامة "كانط". فكثيراً ما خدع المرء إزاء طبيعة هذه الصرامة ومداهها. "فكانط" لا يسعى أولاً، رغم ما يمكن أن يكون إسراف على بعض صيغة، أن يقول بوجه عام أنه لابد لإنجاز الواجب من أن نفعل كرها وعن قسر. فلقد أعلن بوضوح، على عكس هذا، أن ما يفعله الإنسان دون بهجة، وكسخرة فقط، ليس له أية قيمة أخلاقية باطنة (انظر: نظرية الفضيلة / فقرة ٥٣) وهو لا يبنى كذلك القول بأن الميول الطبيعية هى بذاتها علة الشر. وأن السعى إلى ما يمكنه أن يشبعها على خير وجه، أعنى السعادة، سعى مستنكر. فهو على العكس يعلن أن الميول الطبيعية ميول خيرة فى الأصل، وأن النزعة إلى أشباعها نزعة لا مفر منه، بل وأكثر من ذلك أن العناية بأشباعها فى كنف شروط معينة واجب. ومن ثم فإذا كان "كانط" صارماً، فهذه الصرامة الأخلاقية فى ذاته مبدأ فى جوهرها تتمثل فى هذا المعنى وهو أنه ينكر على الميول وفى عين الوقت على فكرة السعادة التى تمثل موضوعها عند أقصى حد له، ينكر عليها الحق فى تزويدنا بقاعدة سلوكنا أو تقوية هذه القاعدة، فإن مبدأ الأخلاقية فى ذاته مبدأ مستقل تمام الاستقلال عن طبيعتنا الحسية. ويجب أن تكون قاعدة سلوكنا الذاتية مستقلة كذلك. فإذا فهمنا الصرامة على هذا النحو، فإنها إذا ارتبطت بمواقف جليلة فى خلق "كانط" فهى ترتبط أيضاً بذلك الضرب من المذهب العقلى الذى

إن تحقيق السعادة الخاصة للإنسان واجب (وهو واجب غير مباشر على الأقل) ذلك أن كون الإنسان غير راض عن حاله، وكونه يعيش وقد انهالت عليه شواغل عديدة في وسط حاجات لم تشبع. قد يؤدي ذلك إلى أن تغدو حالته دافعا كبيرا لخرق واجباته. ولكن هنا أيضا، ودون النظر إلى الواجب، نجد من قبل أن لدى كثير من الناس من ذاتهم ميلا إلى السعادة أقوى ما يكون. وألصق ما يكون بصميم نفوسهم، ذلك لأن في هذه الفكرة عن العادة تتحد على الدقة جميع الميول في كل.

بيد أن القاعدة التي تشير بتحقيق السعادة لها في كثير من الأحيان طابع يتفر نفورا كبيرا من بعض الميول ولا يستطيع الإنسان، مع ذلك، أن يكون لنفسه مصدرا محددا أكيدا، لذلك القدر من الإشباع الذي ينبغي تحقيقه لكل الميول، وهو القدر الذي ندعوه سعادة. وكذلك ليس هنالك مجال للدهشة من أن ميلا محددا فيما يعد به وفي الزمن الذي يمكن إشباعه فيه يمكنه أن يتغلب على فكرة مذبذبة. مثل ذلك أن المبتلى بداء المفاصل يؤثر أن يتذوق ما يحلو له، ضاربا صفحا عما سيعانيه في أعقاب ذلك، فهو طبقا لحسابه في هذه الملائسة على الأقل، لا يحرم نفسه من لذة اللحظة الراهنة، متعلقا بأمل قد يكون مضللاً في سعادة لا توجد إلا في الصحة. ولكن في هذه الحالة أيضا، إذا كانت النزعة العامة للسعادة لا تحدد إرادته، وإذا لم تكن الصحة بالنسبة إليه على الأقل، شيئا يراه هو ضروريا بحيث يدخله في حسابه، فإن ما ينبغي هنا أيضا، كما ينبغي في جميع الحالات الأخرى، هو قانون، قانون يأمره بالعمل لسعادته، لا بمقتضى ميل، بل بمقتضى الواجب، وبهذا وحده يكتسب سلوكه قيمة أخلاقية حقيقية.

شكله، وتلك الثنائية المنهجية عنده فيما هو عقلى وما هو تجريبي، وبتصوره لميتافيزيقا الأخلاق كفلسفة خالصة.

على هذا النحو يجب أيضا أن نفهم، دون ما ثمة شك، فقرات الكتاب المقدس حيث يكون الأمر بأن يحب الإنسان جاره بل وأن يحب حتى عدوه ذلك لأن الحب كميل لا يمكن الأمر به، ولكن فعل الخير بدقة بمقتضى الواجب، بينما لا يكون هنالك ميل يدفعنا إليه، بل وحتى إذا اعتراضتنا كراهية طبيعية لا يمكن التغلب عليها، هذا الفعل هو الحب العملى، وهو ليس حبا مرضيا^(٤٥)، يكمن فى الإرادة، لا فى نزعة من نزعات الحس، فى مبادئ العقل، لا فى الشفقة المتميعة، وهذا الحب هو وحده الذى يمكن أن يؤمر به^(٤٦).

وهاك القضية الثانية^(٤٧): الفعل الذى يؤدي بمقتضى الواجب يستمد قيمته لا من الهدف الذى يلزم تحقيقه به، بل من القاعدة التى يتقرر تبعاً لها، فهو لا يعتمد إذن على واقع موضوع الفعل، بل على مبدأ الإرادة وحده، ذلك المبدأ الذى بمقتضاه تم الفعل دون ما اعتبار إلى أي موضوع من

^(٤٥) أن المرضى Pathologique عند "كانط" هو ما يعتمد على الجزء السلبي لطبيعتنا، أعنى على حساسيتنا، والعملى pratique هو على العكس ما يعتمد على النشاط أحر للعقل .
^(٤٦) "أحب شأن من شئون الشعور لا الإرادة ، ولا يمكننى أن أحب لأننى أبغى ذلك ، وأقل من هذا لأننى يجب أن أحب (لا يمكننى أن أجبر على الحب) ، وبالتالي فواجب الحب لا معنى له. ولكن السماح *bienveillance amor benevolentis* قد نخضع كطريقة للفعل، لقانون للواجب ... فحين نقول: يجب عليك أن جارك حبك لنفسك، فلا يعنى هذا: تحب: يجب أن تحب فوراً (فى المقام الأول)، وبواسطة هذا الحب تفعل الخير تفعل الخير فى المقام الثانى) ولكن: افعل الخير لـ جارك، وفعل الخير هذا يولد فىك حب الناس (كعادة للميل إلى فعل الخير بوجه عام) . (نظرية الفضيلة، المقدمة XII)

^(٤٧) القضية الأولى هى التى سبق أن طورها "كانط" أعنى أن الفعل لكى تكون له قيمة أخلاقية، يجب ليس فقط أن يتوافق مع الواجب، بل أن ينجز أيضاً بمقتضى الواجب، لكونه لا يستطيع أن يتخذ طابعه من موضوعاته لأن واقع هذه الموضوعات لا يحقق على أكثر تقدير إلا توافقاً خارجياً مع الواجب، يجب أن يتحدد طابعه بقاعدة بفضلها تنجزه الإرادة، وبهذه القاعدة وحدها دون سواها.

موضوعات الرغبة. ومن الواضح مما سبق بيانه أن الأهداف التي يمكن أن تكون لنا في أفعالنا، والنتائج التي تتجم عنها معتبرة كغايات ودوافع للإرادة، لا يمكن أن تنقل إلى هذه الأفعال أية قيمة مطلقة، أية قيمة أخلاقية. فأين ما يمكن أن توجد هذه القيمة إذا لم يلزم أن توجد في الإرادة معتبرة من حيث العلاقة التي لها مع النتائج المتوقعة من هذه الأفعال؟ إنها لا يمكن أن تكون ألبتة في أى مكان إلا مبدأ الإرادة، بصرف النظر عن الغايات التي يمكن أن تحقق بالفعل. والحق، إن الإرادة التي تقع موقع الوسط العدل بين مبدئها الأولى، وهو مبدأ صوري، وبين دافعها البعدي، وهو دافع مادي، هي بمثابة المفرق بين طريقتين. وما دام ينبغي، مع ذلك، أن تتحدد بشيء ما تحتم أن تتحدد بمبدأ صوري للإرادة بوجه عام، في اللحظة التي يتم فيها الفعل بمقتضى الواجب، إذ عندئذ يرفع عنه كل مبدأ مادي^(٤٨) أما القضية الثالثة، وهي نتيجة للقضيتين السالفتين. فإنني أعبر عنها على النحو التالي :

^(٤٨) يمكن للمرء أن يلاحظ في الإرادة بوجه عام، أما الغايات التي تسعى نحوها، أو القاعدة التي تتحدد بمقتضاها. فإذا افترض المرء أن الإرادة تفعل أولاً باعتبارها للغايات، كما لو كانت هذه مستعارة من موضوعات ميولنا، لما كانت الإرادة أخلاقية، فهي لا يمكن أن تكون كذلك إلا إذا تحددت طبقاً لقاعدة مستقلة عنها من حيث كونها في ذاتها سابقة على موضوعات ميولنا - فالدوافع البعدية *aposteriori* تسمى هنا دوافع مادية، لأنها تأتي من الموضوعات أو من مادة ملكة الرغبة. والمبدأ الأولى *apriori* يسمى مبدأ صورياً، لأنه قاعدة تستمد كليتها من الصورة الخالصة للعقل دون الاستعانة بالحساسية. وسنرى فيما بعد ماذا تعنيه الصورية *formalisme* في أخلاق "كانط".

إن الواجب هو ضرورة إنجاز فعل احتراماً للقانون^(٤٩).

ويمكن أن يكون لدى - دون شك - نحو الموضوع المعتبر نتيجة للفعل الذى أنويه، ميل، ولا يكون لدى نحوه احترام أبداً. ذلك لأنه على الدقة لا يعدو كونه نتيجة للإرادة وليس نشاطها. وكذلك لا يمكن أن يكون لدى احترام للميل عامة، سواء أكان ميلى أو ميل شخص آخر، وفى وسعى على أكثر تقدير إجازاته فى الحالة الأولى، وفى الحالة الثانية قد يصل الأمر بى إلى حبه، أعنى اعتباره ملائماً لمصلحتى الخاصة. أن ما يتصل بإرادتى كمبدأ فقط، لا كنتيجة أبداً ولا يحترم ميلى بل يتحكم فيه، بحيث يمنع - على الأقل - منعا تاما وضع هذا الميل موضع الاعتبار فى قرارى، إن ما يتصل بإرادتى على هذا النحو هو القانون الخالص فى ذاته، وهو الذى يمكنه أن يكون موضع احترامى، وبالتالي يمكن أن يكون أمراً. فإذا لزم على الفعل الذى يتم بمقتضى الواجب أن يستبعد استبعاداً تاماً نفوذ الميل، ومعه كل موضوع للإرادة، لما بقى للإرادة شئ ممكن أن يحددها، لم يكن موضوعياً هو القانون وذاتياً احترام خالص لهذا القانون

^(٤٩) عند "كانط" الكائن العاقل، أعنى الكائن الذى لا تتوافق إرادته بطبيعتها توافقاً ضرورياً مع القانون، فى حاجة إلى دافع ليعمل به. ولما كان الدافع لا يكمن أن يستعار هنا من اعتبار الفعل المادى ونتائجه، فإنه لا يمكن أن يقيم إلا فى القانون نفسه. فقط إذا اضطررنا إلى التسليم بأن القانون الأخلاقى أعنى تصوراً عقلياً بحتاً، قادر على أن ينهض بمهمة الدافع، فأنا لا نرى كيف يكون ذلك، كما أننا لا نرى كيف تكون الإرادة حرة (والمسألة واحدة فى الصميم). يمكننا فقط أن نستنبط استنباطاً أولياً ضرب النفوذ الذى يمكن للقانون الأخلاقى كدافع أن يمارسه علينا: فمن جهة، من حيث كون عقلياً على الدقة، وبحسب تاماً، فإنه يقف فى وجه ادعاءات الحساسية، ويفرض علينا بذلك نوعاً من الدقة، ومن جهة أخرى لما كان هذا القانون فى داخلنا، ويجعل الإرادة أن تقر به أو تضعه تساهم فى قيمته، فهو يكشف لنا عن كبرياننا، وبهذا يرفع من التقدير الذى يمكن أن نختص به أنفسنا. والاحترام هو على الدقة ما يعبر عن هذا النفوذ المزدوج للقانون الأخلاقى كدافع، فهو شعور نوعى *sui generis* يمكن ببعض خصائصه أن يقترب من مشاعر أخرى، ولكن من حيث أصله ومن حيث دوره، يظل متميزاً فى نوعيته، ولما كان يتولد من القانون فإنه يتخذ القانون ذاته موضوعاً (انظر: نقد العقل العملى، الباب الأول، الفصل الثالث).

العملى، تبعا للقاعدة (*) التى تلزم بطاعة هذا القانون، حتى لو جاء ذلك على حساب جميع ميولى..

وعلى ذلك، فالقيمة الأخلاقية للفعل لا توجد فى النتيجة التى ننتظرها منه، كما لا توجد فى مبدأ ما للفعل يحتاج لاستعارة دافعه من هذه النتيجة المرتقبة. ذلك لأن هذه المعلومات (رضى الإنسان بحاله، ومساهمته أيضا فى سعادة الآخرين)) يمكن أن تنتج أيضا فى علل أخرى، فليس ثمة حاجة إذن لإرادة كائن عاقل لأجل ذلك، ومع ذلك ففى هذه الإرادة وحدها يمكننا أن نلتقى بالخير الأسمى، الخير اللامشروط. من أجل ذلك، فتمثل القانون فى ذاته، وهو ما لا يكون له مكان على التحقيق إلا فى كائن عاقل. وجعل هذا التمثيل، لا على المعلول المنتظر، هو المبدأ المحدد للإرادة، هذا وحده يمكن أن يشكل هذا الخير الأسمى الذى ندعوه خيرا أخلاقيا. وهو حاضر من قبل فى ذات الشخص الذى يفعل تبعا لهذه الفكرة، وليس ثمة مكان لانتظاره فقط من معلول فعله (*).

(*) (يفهم من كلمة قاعدة maxime المبدأ الذاتى للإرادة أما المبدأ الموضوعى (أعنى المبدأ الذى يكون أيضا من الوجهة الذاتية مبدأ عمليا لجميع الكائنا العاقلين، إذا كان للعقل سلطة كاملة على ملكة الرغبة) فهو القانون العملى (٥٠))

(٥٠) القاعدة الذاتية maxime المبدأ الذاتى للفعل، الذى يتخذه الكائن العاقل قاعدة له (يبين هذا كيف يبنى أن يعمل). ومبدأ الواجب هو العكس، ما يعينه له العقل تعيينا مطلقا، وبالتالي موضوعيا (يبين هذا كيف يجب أن يعمل). (نظرية الحق، مقدمة IV)

(٥٠) (قد يعترض على بأننى تحت غطاء كلمة احترام لا أفعل أكثر من أن ألوذ بشعور غامض، بدلا من أن ألقى الضوء على المسألة بتصور من تصورات العقل. ولكن فإن يكن الاحترام شعورا، فهو ليس مع ذلك شعورا متقبلا نتيجة لنفوذ شيء آخر، هو على العكس شعور تلقائى ينتج من تصور للعقل، وهو بهذا عينه يتميز تميزاً نوعيا من جميع المشاعر من الجنس الأول التى تتعلق بالميل أو بالخوف. إن ما أتعرف عليه على الفور كقانون لى، فأنتى أتعرف عليه مع شعور بالاحترام يعبر ببساطة عن الوعى الذى لدى تبعية إرادتى لقانون، دون واسطة مؤثرات أخرى

إن الاحترام هو والحق يقال تمثل قيمة تتحامل على حبي لذاتي. وبالتالي، فهو شيء لا يعتبر كموضوع للميل، ولا كموضوع للخوف، مع أن ثمة مماثلة بينه وبين الأثنين في آن واحد. إن موضوع الاحترام هو إذن وببساطة القانون كما نفرضه نحن أنفسنا على أنفسنا، وهو مع ذلك ضروري في ذاته، ونحن نخضع له من حيث كونه قانونا دون استشارة حب الذات، وذلك لأننا نحن بأنفسنا قد فرضناه على أنفسنا فهو نتيجة لإرادتنا^(٥٢).

فمن وجهة النظر الأولى له مماثلة مع الخوف ومن جهة النظر الثانية مع الميل^(٥٣).

إن كل احترام نحو شخص ليس في الحقيقة إلا احتراما للقانون (قانون الأمانة، إلخ.) الذي يقدم هذا الشخص المثل له^(٥٤).

وما دمنا نعتبر أيضا كواجب أن نبسط مواهبنا فإننا نرى بالمثل في شخص لديه مواهب مثل قدوة القانون (وهو الذي يأمرنا أن تقتدى به

على حساسيتي. أن التحديد المباشر للإرادة بالقانون وبالوعي الذي لدى عنه، هو ما يسمى الاحترام، على نحو ينبغي معه اعتبار الاحترام لا كعلة للقانون، بل كمعلول للقانون على الذات^(٥٢) يبسط "كانط" فيما بعد مع تصور استقلال الإرادة، كيف أننا أصحاب التشريع الأخلاقي الذي نطيعه.

^(٥٣) ليس هذا إلا مماثلة، فإن ما يشبه الاحترام بدرجة أكبر، كما يقول "كانط" في نقد العقل العملي هو الإعجاب وفي نقد ملكة الحكم (الفقرات ٢٧، ٢٣، ٢٩) يبين "كانط" كيف أن الشعور بالأسمي يرمز للاحترام الذي لدينا تجاه القانون الأخلاقي، ومصيرنا الجوهري.

^(٥٤) إن الاحترام عند "كانط" لا ينصب أبداً على الأشياء. وإذا انصب على الأشخاص، فإنما يكون ذلك من حيث أن الأشخاص، سواء بسلوكهم أو بمواهبهم، يزودوننا بأمثلة أو رموز للقانون المنجز.

ولكن ما عسى أن يكون إذن هذا القانون الذى يتحتم لتمثيله أن يحدد الإرادة، دون أن يكون ثمة اعتبار للمعلول المنتظر منه، بحيث يمكن لهذه الإرادة أن تدعى خيرة على الإطلاق دون تحفظ؟ فما دمتنا قد جردنا الإرادة من جميع الإغراءات التى يمكن أن تثيرها فيها فكرة نتائج تترتب على ملاحظة قانون ما، فلن يبقى إلا الاتساق الكلى للأفعال مع القانون بوجه عام. هذا الاتساق يلزم وحده أن يكون بمثابة مبدأ لها. وبعبارة أخرى، يجب دائما أن أسلك على هذه النحو، بحيث يمكننى أيضا أن أجعل قاعدتى الذاتية قانونا كليا^(٥٥) فما هنا أيضا مجرد الاتساق مع القانون بوجه عام^(٥٦) (دون أن يتخذ أساسا له قانون ما تحدده بعض الأفعال) يكون بمثابة مبدأ للإرادة، بل يجب أن يكون مبدأ لها، إذا لم يكن الواجب وهما لا طائل منه، وتصورا باطلا. وتبعاً لما سردناه آنفاً، يتفق العقل المشترك للناس اتفاقاً كاملاً، فى ممارسة حكمه العملى، ويضع نصب عينيه دائماً المبدأ الذى بسطناه^(٥٧).

^(٥٥) يفسر "كانط" فيما بعد المعنى الذى يجعله لكلمة "مصلحة" فالمصلحة عنده هى دافع، ولكنه دافع، ولكنه دافع يمثل العقل الذى يمكن أن يستمد من ذاته، أو من الميول، فهناك مصلحة خالصة، أو إذا جاز لنا القول، مصلحة منزهة، إذا أخذ الدافع من القانون الأخلاقى وحده، لا من موضوع الفعل.

^(٥٦) هذه الصيغة للقانون الأخلاقى ستفسر فيما بعد فى القسم الثانى من هذا الكتاب "أسس ميتافيزيقا الأخلاق" وستكملها أيضاً صيغ أخرى.

^(٥٧) فى اللحظة التى لا ينبغي للقانون الأخلاقى أن يحوى شيئاً فى ذاته مستعاراً من مادة ميولنا، لا يمكن تعريفه إلا بالتجاء إلى صيغة قانون بوجه عام، أعنى إلى طابع الكلية الملازم لكل قانون يصدر من العقل.

فليكن الأمر كذلك، ولننظر على سبيل المثال، فى السؤال التالى:

هلا أستطيع، إذا أسقط فى يدى، أن أقطع بوعده فى نيتى ألا أفى به؟ فهنا أميز فى سر بين المعانى التى يمكن أن تكون لهذا السؤال: هل ثمة استفسار عما إذا كان من التبصر أولاً، أم إذا كان متسقاً مع الواجب بذل وعد باطل؟ يمكن أن يكون هذا بدون شك تبصراً أكثر من مرة وأننى لأرى بوضوح، والحق، أنه لا يكفى بفضل هذا الهروب أن أتخلص من مأزق حاضري، وأنه ينبغى لى أيضاً أن أنظر ما إذا لم يكن من الممكن أن ينجم عن هذه الكذبة فى المستقبل من الكدر لى ما هو أعظم بكثير من جميع المكدرات التى تخلصت منها فى هذه اللحظة. وأنه رغم دهائى المزعوم فليس من الميسور التنبؤ بالنتائج، فاقتئدى ثقة الآخرين فى، قد يكون أشد ضرراً لى بكثير من كل سوء أفكر فى هذه اللحظة أن أتجنبه.

أليس من العمل طبقاً لأعظم تبصر أن أسلك هنا تبعاً لقاعدة عامة، وإن أجعل لنفسى عادة عدم الوعد إلا إذا عقدت النية على الوفاء بما أعدت؟ ولكن لا يلبث أن يتضح لى بجلاء أن قاعدة كهذه ليست دائماً مؤسسة على النتائج التى أخشاها. ومع ذلك فشئ آخر بالمرة أن أكون مخلصاً بمقتضى الواجب وأن أكون مخلصاً خشية النتائج الضارة. فبينما تصور الفعل فى ذاته فى الحالة الأولى يتضمن من قبل قانوننا لى، ينبغى لى فى الحالة الثانية أن أبحث قبل كل شئ لأكتشف من جانب آخر أية معلومات يمكن أن تكون فى نظري مرتبطة بالفعل. ذلك لأننى لو ابتعدت عن مبدأ الواجب، لكان ما أفعله شيئاً سيئاً تماماً. ولكن إذا لم أكن وفياً لقاعدتي فى التبصر، فيمكن فى بعض الحالات أن ينتج لى نفع كبير، مع أنه من الأضمن فى الحقيقة أن أتمسك بهذه القاعدة.

وبعد كل هذا، فيما يتصل بالإجابة على السؤال: ما إذا كان الوعد الباطل يتسق مع الواجب، الوسيلة التي أنتقف بها في هذا الشأن، بأسرع ما يمكن وهى وسيلة لا تخطئ، هى أن أسأل نفسي: هل أقبل راضيا أن تكون قاعدتي (أن أتخلص من المأزق بوعد كاذب) بمثابة قانون كلى لى وللآخرين على حد سواء؟ وهل أستطيع أن أقول لنفسي: كل إنسان يمكن أن يعد وعداً كاذباً حين يجد نفسه فى مأزق، وليست له من وسيلة أخرى للخروج منه؟ ولا ألبث أن أدرك أنني إذا كان فى وسعى أن أرضى عن الكذب، فليس فى مقدورى بطريقة ما أن أرضى أن يكون قانون كلى أمرا بالكذب. فالواقع أنه تبعا لقانون كهذا، لن يكون هنالك والحق يقال أي وعد، إذ سيكون بلا طائل إفضائي بعزمي بصدد أفعالي فى المستقبل أمام غيري من الناس الذين لا يتقون ألبنه فيما أقول، والذين إذا أمنوا - عن طيش - بما أقول، فإنما ينقذونني حينئذ نفس العملة التي نقدتهم إياها، بحيث أن قاعدتي، فى اللحظة التي تنهض فيها كقانون كلى. تتهاوى بالضرورة^(٥٨).

^(٥٨) تناول "كانط" هذا المثال عدة مرات فى عبارات مختلفة ونجده بوجه خاص، مع أمثلة تنطبق على ضروب أخرى من الواجبات، فى القسم الثانى من "الأسس". ويرمى هذا المثال إلى بيان كيف يجب على المرء أن يميز القاعدة الذاتية الأخلاقية تماما من قاعدة مؤسسة - مع كونها تولد نفس الفعل الذي تولده الأولى - قبل كل شيء على اعتبار النتائج، ولا يمكن أن يكون لها بالتالى طابع أخلاقي صحيح. لا يجب على أن أعد وعدا باطلا لأنني لا أستطيع أن أريد لهذه القاعدة فى بدل وعد باطل أن تتحول إلى قانون كلى. والواقع أنني لو جعلت هذه القاعدة الذاتية قاعدة كلية، لظهر تناقض باطن: فالمبدأ القائل بأن وعدا باطلا يمكن أن يبدل، يقضى على فكرة الوعد ذاتها، التي تفترض الثقة والأمن فى العلاقات التجارية بين الناس. والعبارة التي أعلن فيها "كانط" فى النهاية أن من يبدل وعودا باطلا يحصد عدم الثقة، وسينقد نفس العملة، هذه العبارة يجب أن تفسر كتصوير ينهض به التناقض الباطنى وليس كتبرير تجريبي ونفعي.

ومن ثم ففيمما يختص بما على عمله لكى تكون إرادتى خيرة أخلاقيا، لست فى حاجة على الدقة إلى أن أوغل كثيرا فى التدقيق^(٥٩). فبدون تجربة بالحياة الدنيا، ومع عدم القدرة على مواجهة جميع الأحداث التى تجرى فيها، يكفى أن أسأل نفسى: هل يمكنك أن ترغب فى أن تغدو قاعدتك قانونا كليا؟ إذا لم تكن ترغب فانبذ هذه القاعدة، وهذا النبذ ليس، على الحقيقة، بسبب ضرر قد تجلبه هذه القاعدة لك أو للغير، ولكن لأنها لا يمكن أن تجد مكانا كمبدأ تشريع كلى ممكن. فالعقل يجعلنى أحترم مثل هذا التشريع بدوره وإذا كنت - حتى هذه اللحظة - لا أدرك بعد على أى أساس يقوم (فهذا يمكن أن يكون موضوع أبحاث الفيلسوف) فهناك على الأقل ما أفهمه جيدا ألا وهو تقدير قيمة أعلى بكثير من قيمة كل ما يرتفع شأنه إلى أعلى قدر بواسطة الميل. وأن الضرورة التى أجد نفسى فيها بحيث أعمل عن احترام خالص للقانون العملي، هذه الضرورة هى التى تشكل الواجب، الواجب الذى ينبغى أن يخلى له المكان كل دافع آخر، ذلك لأن الواجب هو شرط إرادة خيرة فى ذاتها، تتخطى قيمتها كل شئ.

وبهذه الطريقة إذن، نصل فى المعرفة الأخلاقية للعقل الإنسانى المشترك إلى مبدأ، لا يتصوره العقل الإنسانى بالتأكيد، منفصلا فى صورة كلية^(٦٠)، بل لا يجده دائما نصب عينيه، ويستخدمه كقاعدة لحكمة. وسيكون من الميسور هنا أن نبين كيف يكون للعقل، فى جميع الحالات

(٥٩) لقد ألح "كانط" بقوة على هذه الفكرة، وهى أن حكمنا على ما يجب علينا عمله له فى عقلنا ذاته ما يشكله ويكفيه، بينما حكم المنفعة مرهون بمعارف معقدة وكثيرة ما تكون مستحيلة. ويمكننا دائما أن نعرف أية قاعدة يجب علينا أن نعمل تبعاً لها، ولا يمكننا أن نعرف فى عدد كبير من الحالات ما إذا كان الفعل معتبرا فى جميع معقباته وفى كل ما يعارضه، هو فعل نافع نفعا حقيقيا.

(٦٠) الواقع أن من اختصاص العقل الفلسفى هو أن يشمل الكلى شمولاً مجرداً in abstracto، بينما العقل المشترك لا يملكه إلا فى المحسوس in concreto.

الطارئة، وفي يده هذا المقياس، الاختصاص الكامل اللازم لتمييز الخير من الشر، ما يتسق مع الواجب وما يتعارض معه. علما بأنه، دون أن يعلم شيئا جديدا، يغدو منتبها، كما فعل سقراط^(٦١) إلى مبدئه. ومن السهل علينا أيضا أن نبين بالتالي، أننا لسنا بحاجة إلى علم ولا إلى فلسفة لنعرف ما ينبغي على الإنسان فعله، لكي يكون شريفا خيرا، بل وحكيما فاضلا. بل في وسعنا أيضا أن نفترض بداءة ذي بدء أن معرفة ما يخص كل إنسان فعله، وبالتالي ما يخصه فهمه، يجب أيضا أن تكون عمل كل إنسان، حتى أعم الناس. وهنا لا يسعنا إلا أن نبدي إعجابنا بكون ملكة الحكم على الأمور العملية تفوق في العقل البشري ملكة الحكم على الأمور النظرية. ففي استخدام الملكة الأخيرة، حين يتعرض العقل المشترك إلى الابتعاد عن قوانين التجربة، وإدراكات الحواس، يقع في تناقضات واضحة ويتناقض مع ذاته، أي يقع - على أقل تقدير - في فوضى من عدم التأكد والغموض والاضطراب^(٦٢).

^(٦١) يذهب سقراط، كما نعلم إلى أن كل إنسان يحمل في ذاته الحقائق الأخلاقية، وليس عليه من ثم أن يتعلمها من الخارج، وهو يكتشفها بتأمله في الطبيعة الإنسانية التي تشكله. ويسلم "كانط" بما للوعي المشترك من تخصص كاف ليحكم على ما هو خير أخلاقيا أو شر. وبهذا تتشابه أفكارهما، كما تلتقي أيضا نزعة كل منهما إلى نقد الإدعاءات المسرفة للتأمل وإلى جعل المصلحة الأخلاقية هي المصلحة العليا. فهاتان المصلحتان لا تختلفان اختلافا جوهريا في النقط الأخرى. فالمنهج السقراطي يحلل الآراء المشتركة لكي يستخلص منها .العنصر المادي للتعريفات الكلية، وهو يرجع تقديرات الوعي إلى أنماط عامة. وكانط، على العكس، يحلل الوعي المشترك لكي يستخلص منه العنصر الصوري الذي نستمد منه قدرة الحكم على القيمة الأخلاقية للسلوك، فهو ينبغي أن يمضي من الواجب إلى ما يؤسس إمكانيته أعنى إلى هذه الملكة الخاصة بالعقل، ويؤدي لتكوين العلم وتحقيق الأخلاقية وهما وظيفتان متميزتان تميزا نوعيا، فلا يبقى له في إحدى الحالتين أو الأخرى ملكة التشريع أوليا *apriori* .

^(٦٢) النظريات التي يدعوها "كانط" ديماطيه *Dogmatique* تخضع لذات الرذائل، ذلك لأنها تناولها للظواهر كأشياء بالذات *Choses en soi* ويزعمها أنها تعرف الأشياء التي تعلو على الإحساس. فهي تفلت، مثلها مثل العقل المشترك، من النظام الضروري للنقد (انظر مستهل مقدمة الطبعة الأولى من نقد العقل الخالص).

وعلى عكس هذا، تتجلى مزايا ملكة الحكم بدقة خاصة عندما ينحى العقل المشترك، جميع الدوافع الحسية عن القوانين العملية، ويغدو هذا العقل المشترك مدققاً، وثمرتد، سواء أكان يروم منافرة ضميره، أو ادعاءات أخرى تتصل بما ينبغي وصفه بالشريف، وسواء أكان يروم لتقافته الخاصة، أن يحدد بدقة قيمة الأفعال، فهو يستطيع فى الحالة الأخيرة أن يأمل أن يلمس بدقة الأمر الرئيسى مثلاً يستطيع أى فيلسوف. بل فضلاً عن ذلك. قد يكون العقل المشترك هنا أشد اشتيناقاً أيضاً من الفيلسوف. ذلك لأن الفيلسوف لا يعرف مبدأ آخر غيره، ويستطيع من جهة أخرى، أن يترك حكمه تشوش عليه فى يسر زحمة من الاعتبارات الغريبة عنه، والتي لا تنتمى للموضوع، وتجعله ينحرف عن الطريق المستقيم.

ومن هنا أليس من الأنسب أن نلوز فى المسائل الأخلاقية، بحكم العقل المشترك، وألا ندخل الفلسفة اللهم إلا لعرض نظام الأخلاقية بطريقة أشمل وأوضح، وإلا لبسط القواعد التى تتصل بهذا العقل بطريقة أنسب للاستخدام (أو للمناقشة كذلك)، ولكن لا لكى نسلب العقل الإنسانى المشترك - حتى من وجهة النظر العملية - بساطته السعيدة، ونربطه بواسطة الفلسفة بطريق جديد من البحث والمعرفة؟

إن البراءة شىء جميل، والطامة فقط فى أن هذه البراءة لا تعرف إلا قليلاً أن تحافظ على ذاتها، وأنها تتقاد فى يسر إلى الإغراء. وهذا هو السبب فى أن الحكمة ذاتها وهى تتمثل فى السلوك أكثر من تمثلها فى المعرفة، تحتاج مع ذلك إلى العلم، لا لكى تستمد منه تعاليمها، ولكن لكى تؤكد لوصاياها النفوذ والثبات. فالإنسان يحس من ذاته إزاء جميع أوامر الواجب التى يمثلها له العقل فى أعلى درجة من الاحترام، بقوة عارمة

للمقاومة: هذه القوة فى حاجاته وميوله التى يتلخص أشباعها التام، فى نظره، فيما يسميه بالسعادة.

ألا أن العقل يصدر أوامره دون أن يتحرى فى ذلك أن تأتى متفقة مع الميول. ودون أن يرضخ بنوع من الازدراء، ودون أى اعتبار لتلك الادعاءات التى تبلغ من الطيش حدا يجعلها تلوح مشروعة فى المظهر (والتي يقضى عليها أمر ما).

ولكن من هنا ينجم جدل طبيعى^(٦٢)، أعنى نزعة سفسطة ضد هذه القواعد الدقيقة للواجب، ووضع صحتها موضع الشك، على الأقل صفاءها وصراحتها، والمؤامة، - كلما أمكن ذلك - بينها وبين رغباتنا وميولنا. أعنى إفسادها فى صميمها، وإفقادها كل وقارها، وهو ما لا يمكن للعقل العملى المشترك أن يرضى عنه فى نهاية المطاف.

وعلى ذلك فالعقل الإنسانى المشترك، لا تدفعه حاجة ما للتأمل (وهى حاجة لا تأتية أبدا، طالما أنه يقنع بأن يكون عقلا سليما فحسب)، بل بواعث عملية - إلى أن يخرج عن نطاقه، ويخطو خطوة فى مجال فلسفة عملية. وذلك لكى يملأ النظر فى مصدر مبدئه، وفى التعريف الصحيح البذى يجب أن يتلقاه ليواجه به القواعد المستندة إلى الحاجة والميل، ومعلومات وتفسيرات واضحة بحيث يتخلص من الادعاءات التى تواجهه، وبحيث لا يخاطر، بالتناقض الذى يمكن أن يقع فيه يسر، بفقدان جميع المبادئ الأخلاقية الحقيقية.

^(٦٢) يستخدم "كانط" فى "نقد العقل العملى" كلمة "ديالكتيك" فى معنى يختلف اختلافا بسيطا وبطابق المعنى الذى أجازته فى "نقد العقل الخالص". وهو من ثم يشير إلى وهم العقل فى طريقته فى تمثل شمول موضوعه العملى، أعنى الخير الأسمى، وفى تحديده للعلاقات الفضيلة والسعادة كما لو كانت مقررة بقوانين العالم المعطاة، والمزودة بواقعية فى ذاتها.

فهنا فى الاستخدام العملى للعقل المشترك: ينمو نموا غير محسوس - حين يتدارس هذا العقل ذاته- جدل يضطره لأن يلوذ بالفلسفة، كما يحدث له ذلك فى الاستخدام النظرى، وبالتالى فهو لا يمكن أن يجد راحة فى أى مكان، سواء فى الحالة الأولى أو فى الحالة الثانية إلا فى نقد شامل لعقلنا^(٦٤).

^(٦٤) بينما يختم نقد العقل الخالص القول بأن استخدام العقل من أجل اكتساف معارف خارج حدود التجربة، وهو استخدام غير مشروع، لا يألو نقد العقل العملى جهدا لتبيان أن تدخل عناصر تجريبية يبطل ويفسد المبدأ الأخلاقى. ولا ينبغى لهذا، أن نعتقد أن النقاد (نقد العقل الخالص ونقد العقل العملى) يمثلان اتجاهين للأفكار مختلفين اختلافا تاما. فالواقع أن نقد العقل الخالص موجه ضد القضايا التى تميل إلى اعتبار الموضوعات المعطاة كاشياء بالذات، وهو يبين أن هذه الموضوعات التى تدرج تحت الصورة الأولية للحدس الحسى، لا يمكن أن تكون إلا ظواهر: ومن هنا تصور للتجربة يربطها ويلحقها، كمجموعة من الظواهر، بالقدرة التشريعية للعقل هذه القدرة التشريعية للعقل عينها التى تجد ذاتها مقضيا عليها أو معرضة للأخطار، إذا سلمنا، من وجهة النظر العملية، بأن الدوافع المستعارة من الحساسية يمكن أن تحدد المبدأ الأخلاقى: فليس الأمر إذن أمر تجربة تتصور كميدان لتطبيق العقل، ولكن تجربة تستدعى لتبرير والقانون العملى. فثمة نزعة تجريبية تظهر إذن من جديد، وقد استبعدتها نقد العقل الخالص استبعادا حاسما.

القسم الثانى

الانتقال من الفلسفة الأخلاقية الشعبية

إلى ميتافيزيقا الأخلاق

إذا كنا - إلى الآن - قد استخلصنا تصورنا للواجب من الاستخدام العام المشترك للعقل العملى، فلا ينبغي لنا أن نخلص من هذا التصور من صميم التجربة^(٦٥) لقد كان ما قمنا به أبعد ما يكون عن ذلك، فقد سلطنا انتباهنا على تجربة سلوك الناس ووجدنا أنفسنا إزاء شكاوى متصلة، لا يسعنا إلا أن نعترف بأنها شكاوى مشروعة. وتتصب هذه الشكاوى على أنه ليس هنالك أمثلة يقينية نستطيع أن نستشهد بها على نية العمل بمقتضى الواجب، وأن كثيرا من الأفعال يمكن أن تقع متفقة مع ما يأمر به الواجب وفى أن ينقطع الشك، من أجل ذلك، فى كونها وقعت بمقتضى الواجب وفى أن لها على ذلك قيمة أخلاقية^(٦٦) ذلكم هو السبب الذى من أجله كان هنالك فى كل زمان فلاسفة أنكروا إنكارا مطلقاً حقيقة هذه النية فى الأفعال الإنسانية ونسبوا كلهم هذه الأفعال إلى حب الذات، الذى يتفاوت حظه من الصقل، ومن أجل ذلك لم يضعوا دقة تصور الأخلاقية موضع الشك بل على العكس من ذلك تحدثوا فى حزن جاد عن سقم الطبيعة الإنسانية ودنسها وقد ارتأوا أنها فى حقيقتها تبلغ من النبل غايته بحيث تجعل

^(٦٥) يظل العقل ، حتى فى استخدامه العام ، عقلا بنفس الدرجة أعنى ملكة مستقلة عن التجربة . ومن جهة أخرى يتلخص التحليل الذى أجرى فى استخلاص فكرة الواجب ، لا كمعطى بسيط من الوعى بين معطيات أخرى ، بل كمبدأ لجميع التقديرات الأخلاقية .

^(٦٦) الأفعال المتسقة مع الواجب دون أن تنجز من أجل الواجب ، ليس لها - كما يذكر "كانط" - مرارا - إلا طابع قانونى ، وليس لها طابع أخلاقى فإذا كانت هذه الأفعال خيرة من حيث حرفيتها فهى ليست خيرة من حيث روحها .

قاعنتها فكرة قمينة بالاحترام، ولكنها فى عين الوقت أضعف أقصى ما يكون الضعف لكى تتبع هذه القاعدة . فهى لا تستخدم العقل - الذى يلزم أن يزودها بقانونها. اللهم إلا لتهتم بمصلحة الميول، إما ببعض هذه الميول، أو إذا وضعنا الأمر وضعاً أفضل - بها كلها وذلك بالتوفيق بينها جهد ما تستطيع (٦٧) .

والواقع أنه من المستحيل استحالة مطلقة أن نضع بالتجربة ، وبيقين تام، حالة واحدة استندت فيها قاعدة فعل متسقة مع من الواجب إلى مبادئ أخلاقية خالصة والتي تمثل الواجب إذ ما من شك فى أنه يحدث فى معظم الأحيان أننا حين نفحص أنفسنا بغاية التدقيق لا نجد شيئاً على الإطلاق - خارج مبدأ الواجب الأخلاقي - يبلغ من القوة حداً يمكنه معه أن يدفعنا إلى هذا الفعل الخير أو ذاك، وإلى تلك التضحية العظيمة. بيد أننا لا يسعنا أن نستخلص من ذلك بيقين، أن هذا ليس أبداً فى واقع الأمر باعثاً خفياً لحب الذات كان - خلف سراب هذه الفكرة وحده - السبب الحقيقي المحدد للإدارة، ونحن ننساق إلى التباهي بأن ننسب إلى أنفسنا زوراً وبهتاناً مبدأً أنبل للتحديد ولكن الواقع أننا لا نستطيع البتة حتى بأدق اختبار أن ننفذ إلى البواعث الخفية (٦٨) . أو حيثما كان الأمر يتصل بقيمة

(٦٧) إن العمل الذى ينهض به العقل فى توفيقه بين الميول، وفى البحث عن الطريق الذى يحقق لها أعظم إشباع وأفضله، وهو عمل من أعمال التبصر، هو عمل مشروع على الوجه الأكمل طالما أنه لا يزعم أنه يعادل عمل الحكمة الأخلاقية وما دام يظل لاحقاً لفكرة الواجب (انظر بداية القسم الثانى من : الدين فى حدود العقل البسيط).

(٦٨) ألح "كانط" فى كثير من الأحيان على هذه الفكرة، وهى أننا لا نستطيع بأشد الملاحظات انتباهاً أن نميز الدوافع الحقيقية لأفعال الآخرين، بل ودوافعنا الخاصة. هذه الفكرة التى نقشتها بعمق فى ذهنه تربيته الدينية وانعكاسات الأخلاقيين، ترتبط فى نظريته بالقضية التى تذهب إلى أن اختيار القواعد بالإرادة يتم خارج الزمان، ومن حيث كونه كذلك لا يندرج تحت المعرفة الموضوعية.

أخلاقية فالجوهرى ليس فى الأفعال التى يراها الإنسان، بل فى مبادئ الأفعال الباطنية التى لا يراها (٦٩).

وليس هنالك خدمة أشد اتساقا مع رغبات أولئك الذين يسخرون من كل أخلاقية، على أنها وهم من أوهام الخيال الإنسانى ينفخ فيه الزهو، من أن نوافقهم على أن تصورات الواجب (بتلك السهولة فى اقتناع مهمل، يجعل من الميسور التسليم بأن الأمر على هذا النحو أيضاً فى جميع التصورات الأخرى) يلزم أن تستمد من التجربة وحدها. أننا نمهد لهم - بالفعل - نصراً مؤزراً (٧٠)

أننى لأود حبا منى للإنسانية، أن أوافق على أن معظم أفعالنا تتسق مع الواجب. لكننا إذا فحصنا عن كثب موضوع من الأفعال وغايتها لالتقينا فى كل مكان بالذات العريضة، التى لا تتى دائماً عن الظهور. فإليها تستند، فى معظم الأحيان، الخطة التى تتجم عنها هذه الأفعال، لا إلى الأمر الدقيق للواجب، الذى يستلزم فى معظم الأحيان إنكار الإنسان لذاته. وليس يلزم على الدقة أن يكون الإنسان عدواً للفضيلة، بل يكفى أن يكون متمالكا لأعصابه بحيث لا يتأثر تأثيراً مباشراً بالخير ولا تكون لديه رغبة قوية فى تحقق الخير، يكفى هذا لكي يشك الإنسان فى بعض اللحظات (وبخاصة إذا تقدم بالإنسان العمر، ونضج حكمه بالتجربة من جهة، وتهياً

(٦٩) برهان "كانط" لا يمضى على الدقة إلا إلى بيان استحالة التدليل على وجود فعل أخلاقى واحد، لا إلى إنكار أن فعلاً من هذا الضرب قد وجد. ومع ذلك فقد أحسنا من قبل وسنرى فيما بعد أن ثمة عند "كانط" ميلاً يمضى به إلى افتراض نزعة أصيلة فى النفس الإنسانية نحو الشر - وتأتى هذه النزعة كما يشرح ذلك فى كتابه عن الدين من أن الإنسان، بخطيئة جذرية، جعل حب الذات القاعدة العظمى لسلوكه.

(٧٠) عند "كانط" النزعة التجريبية عدو للأخلاقية كما هو عدو للعلم، ذلك لأنها تلغى أو تنكر شروط كل يقين موضوعى.

للملاحظة من جهة أخرى) إن ثمة فضيلة حقيقية نلتقي بها بالفعل فى هذه الدنيا^(٧١).

وليس ثمة ما يصوننا من تهافت تام لأفكارنا عن الواجب، وما يحفظ فى النفس احتراماً وطيداً للقانون الذى يعين الواجب، من اقتناع واضح بأنه حتى إذا لم تكن هنالك أفعال مستمدة من هذه المنابع الخالصة، فليس يعنينا هنا على أى نحو أن نعرف أن هذا الفعل أو ذاك قد حدث، بل أن العقل بذاته، مستقلاً عن جميع الوقائع القائمة، يأمر بما يجب أن يحدث، وأنه تبعاً لذلك فثمة أفعال ربما لا يكون العالم قد زودنا بالبنة حتى أياماً هذه بأضال نموذج لها والتي يمكن أن يشك فى إمكان تنفيذها كل إنسان يبنى بدقة كل شىء على التجربة، هذه الأفعال يأمر بها العقل، مع ذلك، دون ما رجعة. من قبيل ذلك الوفاء الخالص فى الصداقة ليس أقل إلزاماً عند كل إنسان، بينما قد يمكن ألا يكون هنالك أبداً حتى الوقت الحاضر صديق وفى، ذلك لأن هذا الواجب يعتبر ضمناً واجباً عاماً قبل كل تجربة. وهو قائم فى فكرة عقل يحدد الإرادة بمبادئ أولية^(٧٢).

^(٧١) إن هذا بمثابة صدى لكلام القديس بولس يردده "كانط" فى كتابه عن الدين: "ليس هنالك عادل واحد حتى ولا واحد". وكثيراً ما يتحدث "كانط" بنبرة مرارة أو سخرية عن ضعف الطبيعة الإنسانية ورذائلها، ولكنه يلح بصفة رئيسية من حيث العلاقة بغايات مصيرنا الفردى، على ضخامة وعمق الشر الذى يأتبه الإنسان: فهناك يغلب فى وضوح نفوذ تربيته المسيحية والتقية. وعلى العكس من ذلك حين ينظر إلى الشر من حيث علاقته بالتنظيم الاجتماعى والسياسى للإنسانية، يبدو أكثر تفاؤلاً إلى حد كبير: فحب الذات، والتسابق، والمجهود الذى يزداد توتراً شيئاً فشيئاً، وضرب من القانون الإلهى يجعل الجنس البشرى ينتفع من تنازع الأفراد، وهنا يغلب نفوذ القرن ١٨، وفلسفة الأنوار من جانب. بل أن "كانط" ليسلم عن طيب خاطر بوجود إرادة خيرة للشعوب (حرب الاستقلال الأمريكية، والثورة الفرنسية) أكثر منها إرادة خيرة للأفراد.

^(٧٢) يتقبل "كانط" إذن، النقيض المألوف للوعى العام بين ما ينبغى أن يكون وما هو كائن، فى بساطته الصارمة، فى نفس الوقت الذى يبرره فيه بالتقابل بين العقل وبين التجربة.

فإذا أضفنا على ذلك أننا ما لم نتنازع فى أن يكون لتصور الأخلاقية حقيقة تامة، وفى كل علاقة بينه وبين موضوع ما ممكن، لما كان فى وسع المرء أن ينكر أن يكون للقانون الأخلاقى فى هذا الشأن معنى منبسط بحيث يجب أن يصلح لا للناس فحسب، بل لجميع الكائنات العاقلة عامة، ليس فحسب، فى كنف شروط ممكنة الحدوث وباستثناءات، بل بضرورة مطلقة. ومن الواضح أنه ليس ثمة تجربة واحدة يمكن أن تفضى إلى مجرد إمكانية مثل هذه القوانين القاطعة. إذ باى حق نستطيع أن نقيم كموضوع احتراماً لا حدود له، كحكم كلى لكل طبيعة عاقلة، فقد لا يصلح ذلك إلا فى الشروط الممكنة للإنسانية؟ وكيف يجب أن تؤخذ قوانين تحديد إرادتنا كقوانين تحديد إرادة كائن عاقل بوجه عام، وبهذه الصفة فقط كقوانين ممكنة التطبيق على إرادتنا الخاصة بنا. إذا كانت لا تعدو أن تكون تجريبية. وإذا كانت لا تستمد أصلها تماماً. استمداداً أولياً من عقل خالص. ولكنه عملى؟ (٧٣)

وليس هناك أساءة يمكن أن تأتى من الإنسان فى حق الأخلاقية، أشد رغبته فى جعلها مستمدة من الأمثلة. ذلك لأن كل مثل يعرض على هذا الشأن يجب أن يصدر عليه الحكم قبل ذلك طبقاً لمبادئ الأخلاقية،

(٣) خالص ولكن عملى "يحافظ فكر "كانط" فى هذا التقابل بين الحدين على نزعة ثنائية سابقة، ينتهى على الدقة بالتغلب عليها. ولقدج ميز "كانط" خلال فترة، بين التأكيدات والبراهين الترانسندنتالية وبين التأكيدات والبراهين العملية (عن الله، والحرية، والخلود) فالأولى من حيث كونها وحدها تنبع من العقل الخالص، ولا تسمح للتصورات التى تنصب عليها بأى عنصر تجريبى أو متصل بالإنسان، والثانية على العكس، من حيث كونها مرتبطة ارتباطاً مباشراً بالحاجات الأخلاقية لطبيعتنا، بل وتستقبل من هذه الحاجات جانباً من تحديداتها وتعوض بفعاليتها افتقارها إلى الدقة النظرية، ومن ثم فالاستخدام العملى للعقل يتميز من استخدامه الخالص، أعنى أن تصور عقل خالص وعملى كما يظهر فى "أسس ميتافيزيقا الأخلاق" لم يكن قد تشكل بعد. (انظر بوجه خاص، دروس كانط عن الميتافيزيقا - وقد قام بنشرها بويلتز Böhlitz)

حتى نعرف ما إذا كان مثلاً قمينا بأن يكون بمثابة مثل أصلى، أعنى أن يكون نموذجاً ولكنه لا يمكن أبداً أن يزودنا فى المقام الأول بتصوير الأخلاقية. وحتى السيد المسيح^(٧٤) يجب أولاً أن يقارن بمثلاً الأعلى فى الكمال الخلقى قبل أن نقر بأن له هذا الكمال. أو ليس هو القائل عن نفسه: "لم تدعوننى خيراً أنا (الذى ترونه)؟ ليس هنالك من خير أبداً (نموذج للخير) إلا الله وحده (الذى لا ترونه)"^(٧٥) ولكن من أين حصلنا على تصور لله كخير أسمى^(٧٦)؟ لقد تم لنا ذلك فقط من فكرة للكمال الخلقى رسمها العقل أولياً. وربطها برباط لا ينفصم بينها وبين تصور إرادة حرة. وفى مجال الأخلاق ليس للتقاليد والمحاكاة مكان ما، والأمثلة لا تفيد إلا فى التشجيع أعنى أنها تبعد عن الشك إمكانية تنفيذ ما يأمر به القانون، وهذه الأمثلة تخضع للحدس ما تعبر عنه القاعدة العملية بطريقة أعم. ولكن هذه الأمثلة لا يمكنها أبداً أن يكون لها حق تنحية أصلها الحقيقى - أعنى العقل - جانباً وأن تتخذ القاعدة من ذاتها.

فإذا لم يكن هنالك إذن مبدأ أسمى للأخلاقية، يتحتم أن يعتمد اعتماداً فريداً على عقل خالص مستقل عن كل تجربة، فإننى أعتقد أنه ليس من الضروري كذلك أن نتساءل ما إذا كان من الخير أن نبسط هذه التصورات فى صورة كلية (مجردة) كما توجد أولياً مع المبادئ التى ترتبط بها، مفترضين على الأقل أن المعرفة الحققة يلزم أن تتميز من

^(٧٤) فى "الدين فى حدود العقل البسيط" نجد أن تشخيص مبدأ الخير فى صورة ابن الله ينتج الإنسان إلى التعبير فى مثل أعلى عن فكرة الكمال الأخلاقى الخالص، وكن هذه الفكرة هى التى تشكل فى آخر مطاف التحليل القيمة العليا للنموذج.

^(٧٥) Saint Mathieu, XIX, 17

^(٧٦) يميز "كانط" الخير الأسمى الأصلى من الخير الأسمى المشتق، فالله هو الخير الأسمى الأصلى وهو بهذه الصفة، عله الخير الأسمى المشتق، أو علة أفضل العوالم أعنى عالماً يلزم أن يسود فيه اتفاق عادل بين الفضيلة والسعادة.

المعرفة السوقية وتتخذ عنوان المعرفة الفلسفية. وهذه المسألة تبدو ضرورية في أيامنا هذه، ذلك لأننا لو جمعنا الأصوات لمعرفة أى من هاتين المعرفتين مفضل على الأخرى، أهي معرفة عقلية خالصة منفصلة عن كل عنصر تجريبي. وهو باتالى ميتافيزيقا أخلاق، أم هي فلسفة عملية شعبية، والمرء يحدس بغاية السرعة إلى أى جانب سيميل الميزان.

ولا مشاحة في أنه من الأفضل تماما أن نهبط على هذا النحو إلى التصورات الشعبية، حين ننجح من قبل في الصعود إلى مبادئ العقل الخالص. بطريقة تشبع الذهن إشباعا تاما. وبالسير على هذا النهج نؤسس - قبل كل شيء - نظرية الأخلاق على ميتافيزيقا، وبعد تأكيد هذه الميتافيزيقا تأكيدا وطيدا، نجعلها متاحة بإذاعتها وتعميمها. ولكن من المتناقض تماما الرغبة في الهبوط إلى هذه الأمور الميسرة من الأبحاث الأولى التي يتوقف عليها دقة المبادئ كلها. ولن يقتصر الأمر على أن هذا الإجراء لا يمكن أبدا أن يدعى اكتساب المكانة النادرة للشيوع الفلسفي الصحيح، ذلك لأنه والحق، ليس ثمة صعوبة في أن نجعل عامة الناس يفهموننا، بحيث تتخلى من أجل ذلك عن كل عمق للفكر بل وينجم عن ذلك أيضا، خليط مضجر ثقيل من ملاحظات تراكت حيثما اتفق ومبادئ لعقل لا يكاد يعقل، وتمتلئ الجماجم الخاوية، ذلك لأن هنالك رغم كل شيء شيئا ما نافعا لحديث الثرثرة اليومي، ولكن الأذهان النافذة لا تجد في هذا إلا خلطا. وإذ تصيبها خيبة الأمل لا تملك - دون أن تدري ما هي بسبيله - إلا أن تتطوى كشحا. ومع ذلك فإذا كان ثمة فلاسفة لم تنطل عليهم هذه الصورة الخادعة، فإنهم يلقون اقل حفاوة، حين يديرون ظهورهم - فترة

ما - لهذا الشيوع المزعوم، من أجل أن يظفروا بحق هذا الشيوع حالما يصلون فقط إلى نظرات محددة (٧٧) .

وإذا فحصنا فقط محاولات البحث في الأخلاقية التي ألفها أصحابها بهذا الذوق الحفي، لوجدنا - تارة - المصير الخاص بالطبيعة البشرية (ولكن من حين إلى آخر أيضا. فكرة طبيعية عاقلة بوجه عام)، وتارة الكمال، وطورا السعادة، وهنا الحس الأخلاقي، وهناك الخشية من الله، البعض من هذا هنا والبعض من ذاك هنالك والكل مختلط على نحو فريد (٧٨) ومع ذلك لم يخطر ببال أحد أن يتساءل ما إذا كان يجب البحث عن مبادئ الأخلاقية في معرفة الطبيعة البشرية (التي لا نستطيع مع ذلك أن نستمدّها إلا من التجربة)، وفي اللحظة التي لا يكون فيها الأمر كذلك، في اللحظة التي تكون فيها هذه المبادئ أولية تماما، مستقلة عن كل مادة تجريبية، ويتحتم ألا توجد إلا تصورات العقل الخالصة، لا في أي مكان

(٧٧) يعود "كانط" هنا إلى تناول النقد الذي سبق أن وجهه في مقدمته لممثلي "الفلسفة الشعبية". وهو يلج بوجه خاص على طريقتهم في الاختيار بين المذاهب والتوفيق بينها مستخدمين في غير ما تميز الملاحظة والعقل دون أن يشغلوا أنفسهم بالمدى الصحيح للوسائل المستخدمة، ويلج كذلك على توافق فكرهم الذي يسعى لإرضاء أذواق الناس وأنصاف المثقفين من الجمهور. و"كانط" لا ينازع بعد ذلك في نفع الديوع الفلسفي وضرورته، ولكن مع تحفظ غاية من الوضوح وهو أن الفلسفة قبل الديوع والتبسيط، تتشكل تبعا لمنهج صارم لا يترك الباب مفتوحا لأسباب غاية في السهولة وحظها من الإقناع ضئيل، يوحى بها الدكاء العام.

(٧٨) هذه الطريقة التي كثيرا ما تردد عند "الفلاسفة الشعبين"، أعنى أن يلوذوا تبعا للأحوال والظروف بتصورات غاية في الاختلاف ليحلوا مشكلة بالذات، أو أيضا بإقامة معادل لها بطريقة سطحية ومصطنعة، هذه الطريقة ينفر منها ذهن "كانط" أشد نفور، فهو حريص على أن يتجنب وعلى أن يحدد بالدقة ما هو نبدأ من حيث هو كذلك، وأن يستنبط النتائج بغاية الصرامة ودون تميع أيا كان.

آخر، وحتى بأضال قدر، فليس لدى المرء مع ذلك فكرة التخلي في تصميم تخليا تاما عن هذا البحث، المتصور على أنه فلسفة عملية خالصة، أو (إذا اجترأ على استخدام أسم ساءت سمعته) أيضا ميتافيزيقا^(٧٩). الأخلاق، وأن نمضي بهذا البحث إلى غاية كماله، وأن نطلب إلى الجمهور الذي يطالب بالتبسيط والذئوع، وأن يتجمل بالصبر إلى نهاية هذه المهمة.

إن مثل ميتافيزيقا الأخلاق هذه، المعزولة^(٧٩). عزلا تاما. والتي لا تختلط لا بالاثروبولوجيا ولا باللاهوت، لا بالطبيعة ولا بمعرفة الأشياء الخارجة عن التجربة^(٨٠). وأقل من ذلك الكيفيات الخفية (التي يمكننا أن ندعوها هيبرفيزيك)^(٨١). ليست هي فحسب الجوهر اللازم لكل معرفة نظرية بواجبات محددة بيقين، بل هي كذلك الأمر الضروري الذي له أعلى أهمية للإنجاز الفعال لما تقضى به هذه الواجبات ذلك لان تمثل الواجب، وبوجه عام القانون الأخلاقي، حين يكون خالصا وغير ممتزج بأية إضافة غريبة لحواجز حسية، له على القلب الإنساني بطريق العقل وحده (الذي يدرك ثمثله أنه يمكن أن يكون عمليا بذاته)، نفوذ أقوى بكثير

(*) (يمكن للمرء إذا شاء، (بمثل ما يميز الرياضة الخالصة من الرياضة التطبيقية أو المنطق الخالص من المنطق التطبيقي) أن يميز أيضا الفلسفة الخالصة للأخلاق (الميتافيزيقا) من فلسفة الأخلاق التطبيقية (أعني مطبقة على الطبيعة الإنسانية). وبفضل هذا التخصيص يكون الإنسان على بينة في الحال من المبادئ الأخلاقية لا يجب أن تؤسس على خصال الطبيعة الإنسانية، بل يجب أن توجد بذاتها أوليا، ومن مثل هذه المبادئ يلزم أن يكون في المستطاع اشتقاق قواعد عملية، تصلح طبيعة عاقلة، وبالتالي أيضا تصلح للطبيعة الإنسانية).

(٧٩) "معزولة" isolée هذا اللفظ يتردد كثيرا عند "كانط" ليدل على الضرورة المفروضة على كل علم بأن يطرح بدقة بعيدا عن موضوعه العناصر الغريبة التي يمكن أن تمتزج به. هذا المطلب يصلح بوجه خاص للميتافيزيقا، التي لا يلزم أن تمارس عملها إلا بتصورات عقلية خالصة، دون امتزاج بمعطيات تجريبية. هنا نوجه الانتباه بوجه خاص إلى لميتافيزيقا الأخلاق تصوراتها الخاصة بها، التي يلزم أن نتناولها بذاتها مستقلة عن كل علم آخر.

(٨٠) بهذا المعنى الذي تحتجب به خلف المظاهر الحسية.

(٨١) يقصد "كانط" بالهيبرفيزيك hyperphysique معرفة الأشياء الخارجة عن التجربة.

من نفوذ الدوافع^(٨٢) الأخرى التى يمكن للمرء أن يستدعيها من حقل التجربة^(٨٣)، حتى أن العقل فى وعيه بكبريائه يزدري هذه الدوافع، ويكون قادراً شيئاً فشيئاً على التحكم فيها. وذلك بدلا من نظرية أخلاقية فاسدة، تتألف من دوافع مزودة بأحاسيس وميول فى عين الوقت الذى تتزود فيه بتصورات العقل، فتجعل النفس بالضرورة فى حيرة بين بواعث للفعل لا يمكن أن تؤدى إلى الخير إلا صدفة، ويمكن فى كثير من الأحيان أن تفضى إلى الشر..

ومما سبق يتضح أن جميع التصورات الأخلاقية تتخذ مقرها فى العقل وتستمد منه أصلها بطريقة أولية تماما. وذلك فى العقل الإنسانى فى أعم مجال له وفى العقل فى أسنى درجة من درجات التأمل^(٨٤)، على حد سواء. وهذه التصورات لا يمكن أن تستخلص من معرفة تجريبية وبالتالي معرفة عارضة. وكونها خالصة نقية من حيث أصلها هو الذى يجعلها قميئة بأن تكون لنا بمثابة مبادئ عملية عليا، وأن كل ما نضيفه من تجريبى هو بمثابة سلب للنفوذ الحقيقى لهذه التصورات وللقيمة المطلقة

(٨٢) لدى خطاب من المرحوم السيدسولزر^(٨٣)، يسأنى فيه ما عسى أن تكونه العلة التى تجعل نظريات الفضيلة، مع بالغ إقناعها للعقل، ضئيلة للغاية. وقد أجبت إجابتى لكى أكون مستعدا للإجابة إجابة كاملة. ولكن ليس هناك علة أخرى لإعطائها غير هذه، أعنى أن أولئك أنفسهم الذين يعلمون هذه النظريات لم يردوا تصوراتهم إلى حالة النقاء، وإذا أرادوا أن يؤدوا الأمر خير أداء بتتبع البواعث التى تدفع إلى الخير الأخلاقى فى جميع الاتجاهات، لكى يصلوا إلى الدواء الفعال تماما، فقد أفسدوا هذا الخير. ذلك لأن أعم ملاحظة تبين أن المرء إذا قدم فعلا للأمانة منفصلا عن كل نظرية للمصلحة أيا كانت، فى هذا العالم أو الآخر، تنجزه نفس ثابتة الجنان وسط أكبر ميول تولدها الحاجة أو إغراء بعض المنافع، فإنه يترك بعيدا وراءه ويكشف كل فعل مماثل قد يتأثر فى أقل درجة فقط بدافع غريب بحيث يستنهض النفس، ويثير الرغبة فى فعل مماثل قد يتأثر فى أقل درجة فقط بدافع غريب بحيث يستنهض النفس، ويثير الرغبة فى فعل مماثل. وحتى الأطفال فى سن متوسطة يشعرون هذا الانطباع ولا ينبغى للمرء أبدا أن يعرض عليهم الواجبات بطريقة أخرى.

(٨٣) سولزر (جان - جورج) Sulzer, Jean - George (١٧٢٠ - ١٧٧٩) ينتمى إلى جماعة الفلاسفة الشعبين، وأهم عمل له هو: نظرية للفنون الجميلة.

(٨٤) فكرة تتعلق بها "كانط" تعلقا قويا كما رأينا، ولا يكف عن الإلحاح عليها.

(٨٥) الوضوح فى معرفة المبادئ لا يقيم بين العقل الفلسفى والعقل العام إلا اختلافا منطقيا لا اختلافا واقعيا.

للأفعال، وأن الامر ليس فقط مطلباً له أعظم ضرورة من الوجهة النظرية، حين يقتصر الأمر على التأمل، ولكن أيضاً من أبلغ الأهمية نغترف هذه التصورات وهذه القوانين من معينها فى العقل الخالص، وأن نعرضها خالصة دون ما خلط، وأشد من ذلك أهمية أن نحدد امتداد هذه المعرفة العقلية العملية كلها، والتي هى مع ذلك خالصة^(٨٥). أعنى القدرة المطلقة للعقل الخالص العملى^(٨٦). وأن نمتنع هنا خاصة - وأن كانت الفلسفة التأملية تسمح بذلك، بل وتجده فى كثير من الأحيان ضرورياً - عن أن نجعل المبادئ معتمدة على الطبيعة الخاصة للعقل الإنسانى^(٨٧). ولكن ما دامت القوانين الأخلاقية يلزم أن تصلح لكل كائن عاقل بوجه عام، وأن تستتبط من التصور الكمى لكائن عاقل بوجه عام. ومن ثم نبسط كل الأخلاق، وهى فى تطبيقها على الناس فى حاجة إلى الأنثروبولوجيا مستقلة أولاً عن هذا العلم الأخير: أى أن نعرضها كفلسفة خالصة، أعنى كميتافيزيقا، أقول نعرضها هكذا مستكملة^(٨٨) هو ما يتيسر القيام به فى هذا النمط من المعرفة المنفصلة انفصالاً تاماً، وبذلك نكون على تمام وعى بأننا لو لم نملك هذه الميتافيزيقا لذهبنا جهودنا عبثاً، ما دام الأمر كذلك فلا أريد أقول أن نحدد على الدقة للحكم التأملى، العنصر الأخلاقى للواجب فى كل ما يتسق مع الواجب، بل قد يكون مستحيلاً فيما يختص بالاستخدام العام والعملى وبالتعليم الأخلاقى، أن نؤسس الأخلاقية على مبادئها الحقيقية، وأن نولد بذلك الاستعدادات الأخلاقية الخالصة، ونغرسها فى النفوس من أجل أعظم خير للعالم .

(٨٥) اخترنا التصويب الذى اقترحه آرنولد aber بدلاً من oder، التى احتفظت بها طبعة أكاديمية برلين.

(٨٦) هذه المهمة الأخيرة هى الموضوع الخاص الذى يعينه "كانط" لما سماه النقد.

(٨٧) بمعنى أن العقل الإنسانى من كونه متناهياً، لا يمكنه أن يعرف موضوعاً إلا فى الحدس، ويلزم له بالتالى أن يصوغ مبادئه من أجل تطبيقها على التجربة.

ومن أجل المضي في هذا العمل، متقدمين في تدرج طبيعي ليس فحسب من الحكم الأخلاقي المشترك (وهو هنا يستأهل كل تقدير) إلى الحكم الفلسفي كما فعلنا ذلك من قبل^(٨٨)، ولكن من فلسفة شعبية، لا تمضي إلى ما وراء ما يمكنها أن تصل إليه حيثما اتفق بواسطة الأمثلة، إلى الميتافيزيقا (التي لا تستسلم للتجريبى، والتي ينبغي أن تقيس كل المعرفة العقلية لهذا النوع. وترتفع بذلك إلى الأفكار^(٨٩). حيث تتخلى عنا الأمثلة)، ينبغي لنا أن نتبع ونبسط بوضوح القدرة العملية للعقل. من قواعده الكلية للتحديد إلى النقطة التي يخرج منها تصور الواجب.

إن كل شيء في الطبيعة يعمل تبعا لقوانين وليس ثمة إلا كائن عاقل واحد له ملكة الفعل تبعا لتمثل القوانين، أعنى تبعا لمبادئ. وبعبارة أخرى له إرادة. ذلك أن العقل مطلوب. لكي تستمد الأفعال من القوانين، فالإرادة ليست إلا عقلا عمليا^(٩٠). وإذا كان العقل عند كائن يحدد الإرادة تحديدا لا يخطئ فإن أفعال هذا الكائن التي تعتبر ضرورية من الوجهة

(٨٨) في القسم الأول من هذا المؤلف.

(٨٩) استعار "كانط" كما يشرح ذلك بنفسه (نقد العقل الخالص: الديالكتيك الترانسندنتالى، الأفكار بوجه عام)، من أفلاطون كلمة أفكار ليدل على تصورات العقل الخالصة، والتي لا يطابقها أبداً مطابقة تامة أى موضوع من الموضوعات المعطاة في التجربة. والأفكار هي نماذج، أنماط، وبالتالي، بعيدة على أن يكون في مقدورها أن تتحدد بأمثلة، فهي تترك دائما في مستوى أدنى منها الأمثلة التي يمكن للمرء أن يستمدّها من التجربة: فالأمثلة تصلح على أكثر تقدير إلى حد ما وبطريقة حسية لتأكيد هذه الحقيقة وهو أن ما يطلبه العقل يمكن إنجازه.

(٩٠) الإرادة، بمقتضى تعريف يتردد كثيرا عند "كانط" هي ملكة الفعل تبعا لقواعد، هذه القواعد هي قواعد ذاتية، حين لا يعتبرها الكائن العاقل صالحة إلا لإرادته الخاصة، ومن وجهة النظر هذه تكون القواعد ذاتية. وتكون على العكس موضوعية، وقوانين على الحقيقة، حين يقرأ الكائن العاقل بصلاحياتها لإرادة كل كائن عاقل. وحتى حين لا يكون للقواعد إلا مستوى ذاتي، فإنها تستمد من قبل من العقل بطابعها الذى لها وهو أنها تصوغ بواعث الفعل في تصورات. فقط إذا كان من الممكن اعتبارا كل إرادة عقلا عمليا بهذا المعنى، فإن مقصد "كانط" أن يبين أن الإرادة الحقيقية هي الإرادة التي تتوافق قواعدها مع القوانين وأن العقل العملى على التخصيص هو ذلك الذى لا يستعير من الحساسية معطيات قواعده، وهو ذلك الذى يكون عمليا بذاته وبالتالي خالصا.

الموضوعية تعتبر كذلك من الوجهة الذاتية. ومعنى هذا أنه لكى تكون الإرادة ملكة اختيار فإنما يكون ذلك فقط لأن العقل يقر إقرارا مستقلا عن كل ميل بأنها ضرورية عمليا أعنى خيرة. ولكن إذا كان العقل لا يحدد وحده الإرادة بطريقة مرضية، وإذا كانت هذه ما برحت تخضع لشروط ذاتية (لبعض الدوافع) لا تتفق دائما مع الشروط الموضوعية. وفى كلمة واحدة، إذا لم تكن الإرادة بالذات، بعد، متسقة تمام الاتساق مع العقل (كما يحدث هذا للناس)، فحينئذ تكون الأفعال التي نسلم بأنها ضرورية موضوعيا، أقول تكون عارضة ذاتيا. ويغدو تحديد إرادة كهذه متسقة مع القوانين الموضوعية، قسرا^(١١). أعنى أن علاقة القوانين الموضوعية بإرادة ليست خيرة خيرا تاما تتمثل كتحديد لإرادة كائن عاقل، بمبادئ العقل دون ما شك، ولكن بمبادئ ليست هذه الإرادة طبقا لطبيعتها، خاضعة لها بالضرورة.

أن تمثل مبدأ موضوعي، من حيث كون هذا المبدأ ملزما للإرادة، يسمى هيمنة (من العقل) وصيغة هذه الهيمنة تسمى أمرا.

ويعبر الفعل يجب عن جميع الأوامر، وتدل هذه الأوامر بذلك على علاقة قانون موضوعي للعقل بإرادة ليست، تبعا لتكوينها الذاتي، محددة ضرورة بهذا القانون (القسر) فهذه الأوامر تقول أنه من الخير فعل هذا الشيء أو الامتناع عنه، ولكنها تقوله لإرادة لا تفعل دائما شيئا لأنه تمثل لها أن من الخير فعله. إلا أن هذا الخير عمليا، نلکم الذى يحدد الإرادة بواسطة تمثلات العقل، وبالتالي ليس بفضل علل ذاتية، ولكن موضوعيا، أعنى بفضل مبادئ تصح لكل كائن عاقل من حيث هو كذلك. هذا الخير العملي يتميز من البهيج، أعنى ما له من نفوذ على الإرادة بواسطة

(١١) هذا ما نراه إذن، الضرورة الخاصة بالقانون الأخلاقي لا تغدو قسرا إلا بالنسبة لكائنات يمكن أن تحدد إرادتنا بدوافع حسية.

الإحساس وحده، بفضل علل ذاتية خالصة، تصح فقط لإحساس هذا أو ذاك، ولا تصلح كمبدأ للعقل، يصح لجميع الناس^(٩٣).

إن إرادة خيرة خيرا كاملا تغدو كذلك تحت سلطان قوانين موضوعية (قوانين الخير)، ولكنها لا يمكنها أن تكون لهذا ممثلة كقصر لأفعال تتسق مع القانون، وذلك لأنها من ذاتها، وبمقتضى تكوينها الذاتي، لا يمكن أن تحدد إلا بتمثل الخير. ذلكم هو السبب في أنه ليس هنالك أمر يصح للإرادة الإلهية، وبوجه عام لإرادة مقدسة، فالفعل "يجب" لفظ ليس في مكانه هنا ذلك لأن المشيئة هنا من ذاتها تتفق بالضرورة مع القانون. ذلكم هو السبب الذي من أجله تكون الأوامر صيغا فحسب تعبر عن علاقة القوانين الموضوعية للإرادة بوجه عام بالنقض الذاتي لإرادة هذا الكائن أو ذاك، مثلا، الإرادة الإنسانية.

إن جميع الأوامر تكون إما شرطية أو مطلقة^(٩٤). والأوامر الشرطية تمثل الضرورة العملية لفعل ممكن، معتبر كوسيلة الوصول إلى

(٩٣) (نسمى ميلا اعتمادا ملكة الرغبة على الإحساسات. ومن ثم فالميل يشهد دائما بحاجة، أما فيما يختص باعتماد إرادة يمكن تحديدها بطريقة عارضة بالنظر إلى مبادئ العقل، فهذا ما نسميه مصلحة. فهذه المصلحة لا توجد إذن إلا في إرادة معتمدة لا تكون بذاتها متفقة دائما مع العقل، وفي الإرادة الإلهية لا يمكن للمرء أن يتصور مصلحة. ولكن يمكن للإرادة الإنسانية أن تجد مصلحة أيضا في شيء دون أن تعمل من أجل هذا بدافع المصلحة. التعبير الأول يدل على المصلحة العملية التي يجدها المرء من موضوع الفعل، التعبير الثاني على المصلحة المرضية التي يجدها المرء في موضوع الفعل. فالأولى تكشف فقط عن اعتماد الإرادة بالنظر إلى مبادئ العقل في ذاته، والثانية عن اعتماد الإرادة بالنظر إلى مبادئ العقل وهو في خدمة الميل، ذلك لأن العقل لن يزودنا ثمثلا إلا بالقاعدة العملية للوسائل التي يمكن للمرء أن يشبع بها حاجة الميل. وفي الحالة الأولى الفعل هو الذي يهمني وفي الثانية، موضوع الفعل (من حيث هو مستحب لي): وقد رأينا في القسم الأول أنه يلزم للمرء في فعل ينجزه الواجب أن يعتبر لا المصلحة المرتبطة بالموضوع، ولكن فقط المصلحة المرتبطة بالفعل ذاته لا بمبدئه العقلي (القانون)).

(٩٣) التعريف العام للأوامر، ينطوي على أن جميع الأوامر، أيا كان نوعها، تتأسس في العقل، لأنها تكشف عن قواعد أعلى من بواعث الفعل الخاصة والمؤقتة، وبالتالي ينهض التمييز بينها تبعا لتحديد العقل لمضمون القواعد من حيث علاقتها بغايات ذاتية هي لها بمثابة الشروط الأخيرة، أو تحديد العقل لمضمونها تحديدا متكاملا ومباشرا بذاته وحده.

(٩٤) خطط "كانط" بوضوح هذا التمييز حين أقر في دراسته لوضوح مبادئ اللاهوت الطبيعي والأخلاق (١٧٦٤) ناقدا لفكرة الإلزام كما عرضها "وولف" وتلاميذه، أقول حين أقر باختلاف جوهرى بين

شيء آخر يرغبه الإنسان (أو على الأقل من الممكن أن يرغب فيه).
والأمر المطلق يغدو هو الأمر الذي يمثل فعلا كفعل ضروري بذاته،
ودون علاقة بهدف آخر، كفعل ضروري موضوعيا.

وما دام كل قانون عملي يمثل فعلا ممكنا كفعل خير، وبالتالي
كفعل ضروري لذات قادرة على أن تتحدد عمليا بالعقل، فإن جميع الأوامر
هي صيغ يتحدد بها الفعل الذي يكون ضروريا تبعا لمبدأ إرادة خيرة على
نحو ما. وإذا لم يكن العقل خيرا إلا كوسيلة لشيء آخر، يكون الأمر
شرطيا، وإذا تمثل كخير في ذاته، وتبعاً لذلك كفعل متنسق ضرورة في
إرادة بذاتها مع العقل وهو المبدأ الذي يحدده، ثمثذ يكون الأمر مطلقا.

فالأمر يكشف إذن عن الفعل الذي يمكن أن يكون خيرا لي، ويمثل
القاعدة العملية في علاقتها بإرادة لا تتجزأ فورا فعلا لأنه خير، إما لأن
الإنسان لا يعلم دائما أن هذا الفعل خير، وإما، لأنه مع علمه بذلك. فإنه
يختار رغم هذا قواعد معارضة للمبادئ الموضوعية لعقل عملي.

إن الأمر الشرطي يعبر فقط، أذن، عن كون الفعل خيرا من أجل
غاية ما، ممكنة أو واقعية. ففي الحالة الأولى يكون هذا الأمر مبدأ عمليا
مشكوكا فيه، وفي الحالة الثانية مبدأ عمليا إيجابيا. والأمر المطلق الذي
يعلن أن الفعل ضروري في ذاته ضرورة موضوعية، دون علاقة بهدف
أيا كان، أعني دون غاية أخرى، له قيمة مبدأ قاطع عملي^(١٤).

وفي وسعنا أن نتصور أن كل ما لا يكون ممكنا إلا بقوى كائن
عقل ما، هو أيضا هدف ممكن لإرادة ما ومن هنا يأتي أن مبادئ الفعل

الضرورة المشكوك فيها أعني ضرورة إنجاز شيء معين كوسيلة لغاية مرغوبة، والضرورة المشروعة، أعني
ضرورة إنجاز شيء معين كغاية ودون شرط.

(١٤) يطبق "كانط" هنا على تحديد الأوامر الحدود التي تبين الاختلاف بين الأحكام في نماذجها. فالأحكام
الإيجابية هي التي يكون فيها الإثبات أو النفي كأمريين واقعين، والأحكام البرهانية هي التي يعرض فيها
الإثبات أو النفي كأمريين ضروريين.

من حيث أن هذا الفعل يتمثل كضروري لإدراك غاية ما ممكنة، يتيسر تحقيقها بذلك، أقول من هنا يأتي أن هذه المبادئ هي بالفعل عديدة إلى ما لا نهاية. إن لجميع العلوم جزءا عمليا يتألف من مشكلات تفترض أن غاية ما ممكنة لنا، ومن أوامر تبين كيف يمكن الوصول إلى هذه الغاية. ويمكن إذن أن ندعو هذه الأوامر بوجه عام أوامر المهارة والحدق وليس ما يعنينا بالمرّة هنا كون الغاية. معقولة وخيرة، ولكن يعنينا فقط ما ينبغي عمله للوصول إليها. فالوصفات التي يجب أن يتبعها الطبيب ليشفى مريضة شفاء قاطعا، وتلك التي يجب أن يتبعها ساقى السم ليجهز عليه إجهازا أكيدا لها نفس القيمة، من حيث أن هذه وتلك تعينهما على أن ينجزا إنجازا كاملا ما اعتزاماه. وكما أننا في الشباب الأول لا نعرف أية غايات يمكن أن تمثل لنا في مجرى الحياة، فإن الوالدين يسعون سعيا رئيسيا ليلقنوا أبناءهم حشدا من أشياء متعددة، ويعولون على المهارة في استخدام الوسائل الكفيلة بتحقيق جميع أنواع الغايات كما يريدون، بينما يعجزون عن تقرير واحدة من هذه الغايات التي لا يمكن^(٩٥). وبضربة حظ أن تغدو بالفعل هدفا لأبنائهم فيما بعد، بينما يمكن أن تغدو كذلك يوما، ويشتد هذا الشاغل عليهم بحيث يهملون عامة تكوين أبنائهم وتصحيح حكمهم على قيمة الأشياء التي يمكنهم أن يتخذوها غايات لهم^(٩٦).

ومع ذلك فهناك غاية يمكن لنا أن نفترضها حقيقة واقعة عند كل الكائنات العاقلة (من حيث كون الأوامر تنطبق على هذه الكائنات معتبرة كائنات معتمدة على غيرها)، وبالتالي هدفا لا يكون بالنسبة إليهم مجردا إمكانية، ولكن يمكننا أن نسلم بيقين أن الكل يرسمه ارتساما فعلا بفضل

(٩٥) لا نرى وجه المنفعة في التصحيح الذي يتخلص في حذف nicht في طبعة أكاديمية برلين.

(٩٦) المهارة هي إذن الاستعداد المكتسب بالثقافة أو المعزز والمنمى بها، لإدراك غايات معينة بدونها تحدد قيمة هذه الغايات بطريقة أخرى غير المصلحة أو لذة الفرد.

ضرورة طبيعية، وهذا الهدف هو السعادة. والأمر الشرطي الذي يمثل ضرورة الفعل العملية كوسيلة للوصول إلى السعادة هو أمر إيجابي. وليس في وسعنا أن نعرضه ببساطة كأمر لازم لتحقيق غاية غير يقينية، وإنما ممكنة، فقط، بل غاية يمكن للإنسان أن يفترضها بيقين أوليا عند كل الناس. لأنها تشكل جزءا من ماهيتهم^(٩٧). وفي وسعنا أن نطلق صفة التبصر^(٩٨) آخذين هذه الكلمة في أضيق معنى لها: المهارة في اختيار الوسائل التي تقودنا إلى أعظم رفاهية لنا. هذا إلى أن الأمر المنصب على اختيار الوسائل من أجل سعادتنا الخاصة، وأعني بذلك اتباع التبصر، ليس دائما إلا أمرا شرطيا. فليس الفعل موجها توجها مطلقا، بل فحسب كوسيلة لهدف آخر.

وأخيرا، فثمة أمر، لا يضع كمبدأ وكشرط هدفا آخر للوصول إليه بسلوك معين، يهيمن هيمنة مباشرة على هذا السلوك. هذا الأمر هو الأمر المطلق. وهو لا ينصب على مادة الفعل ولا على ما يلزم أن ينتج عنه، وإنما على الصورة وعلى المبدأ اللذين ينجم عنهما بذاته. وأن ما جوهر الفعل من خير يتمثل في النية مهما تكن النتائج^(٩٩). هذا الأمر يمكن أن يدعى أمر الأخلاقية.

(٩٧) يمكن للمرء أن يفترض أوليا أن السعادة هي غاية يسعى إليها في الواقع جميع الناس. ذلك لأنهم كموجودات فانية، لديهم حساسية، أعني لديهم ميول تتطلب الإشباع.

(٩٨) تؤخذ كلمة "تبصر" بمعنىين: المعنى الأول معرفة أمور الحياة الدنيا، والمعنى الثاني التبصر الخاص. الأول هو مهارة إنسان في نشاطه إزاء أشباهه بطريقة تمكنه من استخدامهم لغاياته. والمعنى الثاني هو الحصافة التي تجعل الإنسان قادرا على أن يجعل جميع غاياته تتلاقى نحو منفعة هو، ونحو منفعة باقية. وهذا المعنى الأخير هو على الحقيقة المعنى الذي تعود إليه قيمة المعنى الأول. وأما الذي يكون متبصرا بالطريقة الأولى دون الثانية، ففي الوسع أن تقول عنه بصحة أكبر أنه بارع وماكر ولكنه على الجملة ليس متبصرا.

(٩٩) إذا كان الأمر المطلق يختص شيئا آخر غير القاعدة الذاتية للفعل أو صورته، لما أصبح أمرا مطلقا، إذ ستغدو مواصفاته تابعة لا محالة لإمكانية إنجاز الفعل إنجازا ماديا، وتقدير جميع ملابساته والموافقة عليها سلفا بمعرفة يقينية، وإشباع خالص.

وما برح فعل الإرادة تبعا لهذه الأنماط الثلاثة من المبادئ يتعين بوضوح بما هنالك من اختلاف قائم في نمط القسر الذي تمارسه على الإرادة. ولكي نجعل هذا الاختلاف ملموسا، ليس في وسع المرء، في اعتقادي، أن يعينها في سياقها بطريقة أنسب من أن يقول: فهي إما قواعد للمهارة أو نصائح للتبصر، أو قوانين للأخلاقية^(٩١). ذلك لأنه ليس هنالك إلا القانون الذي يجلب معه تصور ضرورة لا مشروطة، موضوعية على الحقيقة تغدو بالتالي ضرورة صالحة صلاحية كلية. والأوامر هي قوانين يجب طاعتها، أعني يتحتم اتباعها حتى ولو تعارضت مع الميل. وإصدار النصائح، ينطوي والحق على ضرورة لا يمكن أن تصلح إلا تحت شرط ذاتي عارض. وتبعا لهذا الشرط يجعل هذا الإنسان أو ذاك من هذا أو ذاك جانبا من سعادته. وعلى العكس، الأمر المطلق لا يحده أى شرط، ولما كان مطلقا، وإن يكن ضروريا من الوجهة العلمية فيمكن أن يسمى تسمية صحيحة جدا، أمرا. وفي الوسع أيضا أن ندعو الأوامر من النمط الأول أوامر فنية (تتعلق بالفن)، والأوامر من النمط الثاني الأوامر براجمية^(٩٢)

(٩١) إن تمييز الأوامر وتفريغ الأوامر الشرطية، تجيب بموضوعها على ثلاثة نظريات حكم "كانط" بضرورة تطبيقها على غايات الإنسان: نظرية السعادة، نظرية المهارة، نظرية الحكمة. ولا ينبغي من ثم الاعتقاد بأن الأوامر الشرطية هي بدون قيمة. وأنها أدخلت فقط لكي تبرز بالتعارض الطابع غير المقارن للأمر المطلق: أولا، لأنها تستند هي أيضا، كما ذكرنا إلى إلى العقل بوضع القواعد، تحرر الفرد من إحياءات الحساسية المتخبطة وانغراؤها العمياء، وثانيا، إذا لم يكن في وسع الغايات التي تنطبق عليها مواصفات هذه الأوامر أن تبرر ذاتها تبريرا مطلقا، ففي الوسع مع ذلك أن يسمح بهذه الغايات في كنف شروط معينة وفي حدود معينة، بل يمكن أيضا أن تكون متضمنة في انجازنا لواجباتنا: ونمو المهارة بشكل جزءا من تحقيق الكمال لطبيعتنا التي تأتمر بأمر القانون الأخلاقي ويمنع فقط استخدام مواهبنا واستعداداتنا استخداما سينا من الوجهة الاخلاقية. وكذلك السعي إلى السعادة أمر مشروع، ولا مفر منه، ما دام لا يتعارض مع القانون الأخلاقي، أضف إلى ذلك أنه يمكن أن يكون واجبا بطريقة غير مباشرة على الأقل. ومن جهة أخرى فما هو باطل بطلانا أصليا هو أن الأوامر الشرطية تزعم أنها تزودنا بالقانون الأسمى، القانون النوعي للإرادة، وأنها تحدد بذاتها مبادئ الأخلاق.

(٩٢) (بيدولي أن المعنى الصحيح لكلمة (براجمي) يمكن تحديده بغاية الدقة على النحو التالي: فالواقع أننا نسمى (براجميا) الجزاءات التي تستقى من حق الدول كقوانين ضرورية، ولكن كتحوط يتخذ من أجل

(تتعلق بالرفاهية)، والأوامر من النمط الثالث أوامر أخلاقية (تتعلق بالسلوك الحر بوجه عام، أعنى الأخلاق).

والآن يواجهنا هذا السؤال: كيف تكون كل هذه الأوامر ممكنة؟^(١٠١). فهذا السؤال يتجه إلى معرفة كيف يتمثل الإنسان، لا إنجاز الفعل الذي يقضى به الأمر، وإنما ببساطة قسر الإرادة، الذي يبرزه الأمر في المهمة التي ينهض بأدائها وكيف يكون أمر المهارة ممكناً، إن هذا ليس، يقيناً، في حاجة إلى تفسير خاص. إن من يروم الغاية يروم أيضاً (من حيث أن للعقل على هذه الأفعال نفوذاً حاسماً) الوسائل التي يصل بها إلى هذه الغاية. وهذه الوسائل ضرورية لا غنى عنها وهي في مقدوره. هذه القضية هي، فيما يتعلق بفعل الإرادة قضية تحليلية^(١٠٢)، ذلك لأن

الرفاهية العامة. فتاريخ مؤلف تأليفاً براجمياً، حين يكون متبصراً، أعنى حين يعلم جيل اليوم كيف يعنى بمصالحه بطريقة أفضل، أو على الأقل على نحو يتساوى فيه مع جيل الأمس).

^(١٠١) ينبغي التنبيه إلى أهمية السؤال: يتساءل "كانط" كيف تكون الأوامر بوجه عام ممكنة، وعلى وجه التخصيص الأمر المطلق. وليس كهذا التعبير ما يؤكد لنا أن الأمر المطلق ليس هو كلمته الأخيرة، فهو تحديد للواجب ينبغي للمرء بالتالي أن يبذل جهده لتبريره، ولذلك فمن التكيب لمقصد "كانط" وجهده بأن نقول بأنه عرض الأمر المطلق كأمر آت من حيث لا ندرى يفرض ذاته مدعياً دون أن يكشف عن بواعثه. فإذا أعلن أن الأمر المطلق مستقل عن كل شرط وكل غاية، فذلك لأن الشروط والغايات التي يجعله المرء معتمداً عليها لا تزودنا من ضرورتها إلا بأسباب ظاهرة ومغالطة، تمنع استقاء هذا الأمر من العقل ذاته، من العقل الخالص، ولقد حد لكانط بلا شك أن يعبر *sic volo, sic jubeo* "بقدر ما أرغب أمر" عن أمر القانون الأخلاقي، ولكن المرء ينسب إليه *sic pro ratione voluntas* "الرغبة في خدمة العقل" التي عنى بعدم أضافتها. إن السلطة (الديكتاتورية) التي يلوح أنه ينسبها للأمر المطلق، ليست كذلك إلا بالنسبة لإرادة تسلط عليها الميول الحسية وهي عاجزة من أجل ذلك "كانط" يعادل من حيث مبدؤه، الإرادة العاقلة المستقلة.

^(١٠٢) نحن نعلم الأهمية التي اختص بها "كانط" التمييز بين الأحكام التحليلية وبين الأحكام التأليفية. فالحكم التحليلي هو عنده حكم لا يضيف فيه التصور الذي يعبر الذي يعبر عنه المحمول شيئاً إلى التصور الذي يعبر عنه الموضوع، ولا يفعل أكثر من تنمية ما هو مشمول في هذا الأخير، يفضل مبدأ الهوية، أو التناقض. والحكم التأليفي هو حكم يضيف فيه التصور الذي يعبر عنه المحمول بالفعل معارف إلى التصور الذي يعبر عنه الموضوع، ولا يمكن أن يستخلص بطريقة التنمية البسيطة أو التحليل البسيط - والمشكلة التي تناولها النقد هي مشكلة إمكانية الأحكام التأليفية الأولية، أعنى البحث في كيف يمكن للعقل وإلى أي مدى، بذاته ومستقلاً عن التجربة ألا يقتصر على توضيح التصورات المعطاة، بل يقيم بين التصورات ارتباطات تبسط معارفه.

فعل إرادة موضوع كمعلول لي، يفترض، من قبل، عليتي، كعلية لعلية فاعلية، أعنى استخدام الوسائل، والأمر يستتبط تصور إرادة هذه الغاية^(١٠٢)، وذلك من غير شك لكي يحدد الوسائل المؤدية إلى هدف يرتسمه الإنسان. لابد من قضايا تأليفية، ولكنها تنصب على مبدأ التنفيذ، لا على فعل الإرادة بل على الموضوع). فلكي نقسم خطأ مستقيماً، تبعا لمبدأ معين إلى قسمين متساويين، لابد لي من أن أرسم عند طرفي هذا الخط قوسي دائرة، هذا دون شك ما تعلمنا إياه الرياضة بواسطة القضايا التأليفية وحدها. لكن لو علمنا أن هذا الفعل وحده لا يتيح للمعلول المقصود أن ينتج، وإذا كنت أروم تماماً المعلول للزم أن أروم أيضاً الفعل الذي يتطلبه هذا المعلول، وهنا قضية تحليلية: ذلك لأن تمثلي شيئاً كمعلول أستطيع أن أنتجه على نحو ما، وتمثلي لذاتي بصدد هذا المعلول كفاعل بهذه الطريقة عينها، هما أمر واحد تماماً^(١٠٣).

إن أوامر التبصر، إذا كان من الميسور فقط أن نعطي تصوراً محدداً للسعادة، قد تكون مطابقة تمام المطابقة في طبيعتها لأوامر المهارة، فهي تغدو بالمثل تحليلية، ذلك لأن هنا كما هو الشأن هناك، يمكن للمرء أن يقول أن ما يروم الغاية يروم أيضاً (بالضرورة تبعا للعقل) الوسائل اللازمة للوصول إليها، والتي هي في مقدوره. ولكن لسوء الحظ أن تصور السعادة تصور يبلغ من عدم التحديد مبلغاً لا يستطيع معه شخص أبداً - رغم الرغبة التي لدى كل إنسان في الوصول إلى أن يكون سعيداً - أن يقول في ألفاظ دقيقة ومتلائمة ما يرغب فيه وما يرومه على الحقيقة

(١٠٢) إن أمر المهارة ينصب على الوسائل الضرورية لإنجاز هذه الغاية أو تلك، والأمر الذي يصدره ليس في حاجة إلى تفسير خاص به ذلك لأنه ينجم تحليلياً من الغاية التي تسعى إليها الإرادة، تبعا للصيغة التي غدت قولاً مأثوراً: من يروم الغاية، يروم الوسائل.

(١٠٣) يجوز أن يستند تحديد الوسائل على قضايا تأليفية، ولكن السؤال ينصب فقط لا على الطريقة التي يمكن بها أن تشكل الوسائل لنا، بل على علاقة الوسائل من حيث هي كذلك بالغاية وهي علاقة تظل تحليلية.

والسبب في ذلك أن جميع العناصر التي تؤلف تصور السعادة هي في جملتها عناصر تجريبية، أعنى أنها يلزم أن تستعار من التجربة. ومع ذلك فبالنسبة لفكرة السعادة من الضروري أن يكون هنالك كل مطلق، حد أقصى للرفاهية في حالتها الحاضرة وفي كل شروط حياتي في المستقبل. ولكن من المستحيل على كائن متناه، مهما يكن ما نفترضه فيه من المعية ومن قوة في عين الوقت، أقول من المستحيل عليه أن يكون لنفسه تصورا محددا لما يبغيه هنا على الحقيقة. هل يروم الثراء؟ فكم من الشواغل والحسد والمكائد لا يستطيع لها صدا من أن تنهال على أم رأسه. هل يبغي كثرة من المعارف والأضواء؟ ربما لا يعدو كل هذا أن يزوده بنظرة أكثر سبرا بحيث تع رض عليه بطريقة أفزع الشرور التي ما برحت حتى الآن بمنأى عن ناظره والتي هي مع ذلك لا مفر منها، أو أن تثقل كاهل رغبته باحتياجات أكثر، وقد وجد مشقة بالغة من قبل في إشباعها. هل يبغي حياة طويلة؟ فمن يضمن له ألا تكون شقاء طويلا؟ هل يبغي الصحة على الأقل؟ فكم من مرة يمكن أن ينقلب انحراف بسيط يصيب البدن إلى خطر بالغ يهدد صحة سليمة. إلخ. وباختصار إن الإنسان عاجز عن أن يحدد بتمام اليقين تبعا لمبدأ ما، ما يجعله سعيدا على الحقيقة. من أجل هذا فهو أحوج ما يكون إلى العلم الإلهي. لا يستطيع المرء إذن أن يسلك تبعا لمبادئ محددة، بل أن يتبع في سلوكه نصائح عملية فقط، وهي التي تشير عليه، مثلا بنظام صارم، واقتصاد، وتهذيب، وتحفظ .. إلخ وجميع الأشياء التي تساهم، بمقتضى ما تعلمنا التجربة، مساهمة عامة في تحقيق أكبر قدر من الرفاهية. ويترتب على هذا، لو شئنا الدقة، أن أوامر التبصر لا تملك أن تهيمن على شيء، أعنى أنها لا تملك أن تعرض الأفعال بطريقة موضوعية على أنها أفعال ضرورية من الوجهة العملية ومن ثمة ينبغى بالأحرى أن نعتبرها نصائح من أن نأخذها على أنها من مقررات العقل.

فمشكلة تحديد أى فعل يمكن أن يجلب السعادة لكائن على نحو أكيد وعام، هى مشكلة لا حل لها على الإطلاق. فليس ثمتئذ فى هذا الشأن أمر يمكنه أن يقرر. بالمعنى الدقيق للكلمة أن نفعل ما يجعلنا سعداء، ذلكم لأن السعادة هى مثل أعلى، لا للعقل، بل للخيال. وهو مؤسس على مبادئ تجريبية، ينتظر الإنسان منها فى غير جدوى أن نتمكن من تحديد فعل نصل به إلى كل شامل لسلسلة من النتائج هى فى الواقع لا متناهية. فأمر التبصر هذا. يغدو فى جميع الأحوال، لو سلمنا بأن وسائل الوصول إلى السعادة تتيح لنا أن نتبينها بيقين، أقول يغدو هذا الأمر قضية عملية تحليلية. ذلك لأنه لا يتميز من أمر المهارة إلا فى نقطة، هى أنه بالنسبة للأخير الغاية ممكنة فقط، بينما بالنسبة للأول الغاية معطاة بالفعل، ولكن لما كان الاثنان يقرران فحسب الوسائل للغاية المفروض أن الإنسان يريدتها، فالأمر الذي يفرض الوسائل على من يروم الغاية هو فى الحالتين أمر تحليلي^(١٠٤). وعلى ذلك فليس ثم ظل من صعوبة بصدد إمكانية أمر من هذا النمط.

وعلى العكس من هذا، مسألة معرفة كيف يكون أمر الأخلاقية ممكنا هى دون شك المسألة الوحيدة التي تحتاج إلى حل، ما دام هذا الأمر ليس أمرا شرطيا فى شىء، ومن ثم فالضرورة الماثلة فيه مثولا موضوعيا، لا يمكن أن تعتمد على أي افتراض، كما هو الشأن فى الأوامر الشرطية^(١٠٥). فقط لا ينبغي لنا هنا أبدا أن نغفل أن الداعي الذي يدعونا

(١٠٤) إن أمر التبصر شأنه شأن أمر المهارة يبين عن مجرد علاقة تحليلية بين الوسائل والغاية، ولكن الغاية هنا تظل بالنسبة لعقلنا من المستحيل تحديدها تحديدا مطلقا، ومن هنا التردد فى اختيار الوسائل الأقدر على تحقيق السعادة كما نفهمها.

(١٠٥) إن أمر الأخلاقية لا يقتصر على توصيف فعل من تضمننا منطقيا فى رغبة إرادية سابقة، فهو يربط على الحقيقة الإرادة بالقانون، بدلا من أن يربط ببساطة، تحت مظهر القانون، الفعل الذى يلزم للإرادة أن تنجزه بغاية مادية مرغوبة من قبل من هذه الإرادة عينها، وبالتالي فهو يربط أيضا الإرادة بالقانون، ليس بالأفعال الخاصة التى تتحقق بها هذه الإرادة، بل بالقاعدة الداتية التى تقوم بمثابة مبدأ لهذه الأفعال.

إلى أن نقرر أن ثمة في الإجمال أيضا أمرا من هذا النوع، ليس هو أى مثل، ولا تبعا لأى اعتبار تجريبي. ولكن الذى علينا أن نخشاه هو أن جميع الأوامر التى تبدو مطلقة، ليس ثمة ما يمنع من أن تغدو بطريقة ملتوية، أوامر شرطية. فإذا قلنا مثلا: لا ينبغي لك أن تعد وعدا مضللاً، وافترضنا أن ضرورة هذا الامتناع ليست بمثابة نصيحة بسيطة يلزم اتباعها لتجنب شر آخر، بحيث ينبغي أن تعنى القول: لا ينبغي لك أن تعد وعداً كاذباً، خشية من أن تفقد الثقة فيك لو انكشف أمرك. بل لزم اعتبار فعل من هذا النوع في ذاته فعلاً سيئاً، وترتب على ذلك أن يصبح الأمر الذى يعبر عن المنع أمراً مطلقاً. ثم ننتد أن يكون في استطاع الإنسان مع ذلك أن يبرهن بيقين في أى مثل على أن الإرادة يحددها هنا القانون وحده دون ما دافع آخر ما عداه. ومع أن الأمر يبدو على هذا النحو، فمن الممكن دائماً أن يكون للخشية من العار والخزى، وربما أيضاً إدراك غامض لأخطار أخرى، من الممكن أن يكون لهذا تأثير خفى على الإدارة. وكيف يبرهن بالتجربة على عدم حقيقة علة، بينما التجربة لا تزودنا بشيء وراء هذا، وهو أن هذه العلة لا ندركها؟ ولكن في هذه الحالة لا يكون الأمر الأخلاقي المزعوم الذى يبدو من حيث هو كذلك مطلقاً وغير مشروط، لا يكون في الحقيقة إلا قاعدة عملية، تجذب انتباهنا نحو مصلحتنا، وتعلمنا فقط أن ندخل هذه المصلحة في اعتبارنا.

علينا إذن أن نفحص إمكانية أمر مطلق فحفاً أولاً بالمرّة، ما دام لا يتيسر لنا هنا أن نجد هذا الأمر محققاً في التجربة، على نحو لا يكون

هذه العلاقة التى تربط بها الإرادة في قاعدتها الذاتية بقانون موضوعي غير مشروط هي علاقة تاليفية أولية. تتطلب إمكانيتها بالتالى تفسيراً.

علينا معه أن نفحص إمكانية إلا لنفسره لا لنضعه^(١٠٧). وفي انتظار ذلك، فما يجب علينا أن نلاحظه هذه اللحظة، هو أن للأمر المطلق وحده قيمة القانون العملي، بينما الأوامر الأخرى معا يمكن أيضا أن تسمى مبادئ، ولكنها لا تسمى قوانين الإرادة^(١٠٨). والواقع أن ما هو ببساطة ضروري للقيام به من أجل الوصول إلى غاية على هوانا يمكن اعتباره في ذاته عرضيا، وفي وسعنا دائما أن نتحلل من الحكم بالتخلي عن الغاية، وعلى عكس هذا الحكم غير المشروط لا يدع لهوى الإرادة ملكة اختيار العكس، وبالتالي فهو وحده الذي يتضمن في ذاته هذه الضرورة التي نطالب بها القانون.

وعلى ثانيا، بصدد هذا الأمر المطلق أو ذلك القانون للأخلاقية أن نلاحظ أن الصعوبة (وهي تتمثل في وضع يدنا على إمكانية هذا الأمر) هي أيضا صعوبة عويصة. فهذا الأمر هو قضية عملية تأليفية أولية^(١٠٩) وما دام هناك صعوبات عديدة في المعرفة النظرية تواجه فهم إمكانية قضايا من هذا النوع، فمن الميسور أن نفترض أن الصعوبة ليست أقل في المعرفة العملية.

(١٠٧) الأحكام التأليفية الأولية التي تؤسس المعرفة بالطبيعية كائنة في باطن التجربة التي هي بمثابة شروط لها. وتحليل التجربة يتيح لنا الوصول إليها. وكذلك يقول "كانط" عن طيب خاطر أننا ببساطة بصدد تفسير إمكانية هذه الأحكام. ولكن الأمر المطلق، للأسباب التي نعرفها لا يمكن أن يستمد ألبته بصفة مؤكدة من حالات معطاة أو أمثلة.

(١٠٨) هي مبادئ بمعنى أنها تقدم لنا مجموعة من القواعد، يمكن بها أن تتحدد الإرادة، فهي ليست قوانين، بمعنى أنها تقدم قواعد، لا للإرادة من حيث هي كذلك في ماهيتها الخالصة، بل للإرادة التي عقدت عزمها من قبل لبواعث ذاتية فقط، أن تسعى إلى غايات معينة.

(١٠٩) أنا أربط الفعل بالإرادة، ودون أن افترضه شرطا مستقي من ميل ما، فأنا أربطه ربطا أوليا، وبالتالي ربطا ضروريا (وإن لم يكن هذا إلا بصيغة موضوعية (١٠٨)، أعني في ظل فكرة عقل له السلطة التامة على العلل الذاتية للتصميم) فهنا، من ثم، قضية عملية لا تستخلص استخلاصاً تحليلياً واقعة إرادة فعل من إرادة أخرى مفترضة من قبل (ذلك لأننا ليست لدينا إرادة بهذا الكمال)، وإنما تربط هذه الواقعة ربطاً مباشراً بتصور إرادة كائن عاقل كشيء ليس متضمناً فيها).

(١١٠) هذا الاتصال غير قابل للتصور بالفعل، إلا إذا كنا بصدد إرادة ليست من حيث الماهية معتمدة على علل ذاتية لتحديدتها، فإذا كانت كذلك فكيف يمكنها أن ترتبط بالقانون وأن تلزم به؟ ومن جهة أخرى

ولحل هذه المسألة، سنشرع أولا في البحث عما إذا لم يكن مسكنا أن التصور البسيط لأمر مطلق يزوده أيضا بالصيغة، وهى الصيغة التى تشمل القضية التى يمكن لها وحدها أن تكون حكما مطلقا كهذا يكون ممكنا، بينما نحن نعرف معناه، ما برحت تتطلب جهدا خاصا وصعبا سنحتفظ به للقسم الأخير من هذا الكتاب^(١٠٩).

فحين أتصور أمرا شرطيا بوجه عام، فإنني لا أعرف مقدما ما يحويه، حتى يعطى لى الشرط. لكن إذا كان ما أتصور هو أمر مطلق، فإنني أعرف فورا ما يحويه. ذلك لأنه ما دام الأمر لا يحوى خارج القانون إلا ضرورة أن تكون القاعدة الذاتية^(*) مطابقة لهذا القانون، والقانون الذي لا يحوى أى شرط يقيد به، فلا يبقى إلا كلية القانون عامة، التى ينبغي أن تأتى القاعدة مطابقة لها، وهذه المطابقة هى وحدها التى يمثلها لنا الأمر كشىء ضروري خالص.

لا يمكن أن يعتبر القانون مستنبطا استنباطا تحليليا من الإرادة، إلا إذا كانت الإرادة، إلا إذا كانت الإرادة كاملة، وبعبارة أخرى، إلا إذا افترض الإنسان أن القاعدة الذاتية والقانون يتحققان تحققاً مطلقاً فى ذات واحدة باعتبارها هوية واحدة. ولكن مثل هذه الذات إذا كان من الممكن لنا تصورهما، فإنها لا تعطى لنا.

^(١٠٩) يحيل "كانط" على القسم الأخير من كتابة الحل النهائي للمشكلة، ويبدو أنه يروم الآن أن ينشغل بمسألة أخرى بالمرّة، هى معرفة صيغة الأمر المطلق، وكيف يمكن للإنسان أن يستنبط من هذه الصيغة مجموعة الواجبات، وهو يشرع من ثم فى تخطيط المهمة التى ينبغي لميتافيزيقا أخلاق بالمعنى الصحيح أن تؤديها، والتى لم تعد تتلخص فى البحث عن الكيفية التى يمكن بها للقانون الأخلاقى أن يؤسس فى العقل، بل فى أن تستخلص من القانون المسلم به فى ثقائه، النتائج التى يفرضها على الإنسان تبعاً للاستعدادات الجوهرية لطبيعته، والعلاقات الجوهرية التى تربطه بأشباهه، وتطور على الجملة نسق الواجبات. ولكن "كانط" مع سعيه نحو الهدف، يحاول أيضاً، بإقامة صيغ الأمر المطلق وفحصها، أن يدفع إلى مدى أبعد التحليل الذى بدء من قبل، بحيث يمس الفكرة التى تتيح حل المشكلة الرئيسية: كيف يكون الأمر المطلق ممكناً؟ أن تنفيذ هذين المشروعين معاً، وهما يفترضان خطوات مختلفة للذهن، قد جر إلى بعض الصعاب، وأفصح بوجه خاص المجال لبعض غلطات ستتاح لنا فيما بعد فرصة بيانها.

^(*) القاعدة الذاتية maxime هى المبدأ الذاتى للفعل، ويجب أن تميز من المبدأ الموضوعى، أعنى من القانون العملى. فالقاعدة الذاتية تشمل القاعدة العملية التى يحددها العقل تبعاً لظروف الكائن (فى كثير من الحالات تبعاً لجهله، أو أيضاً تبعاً لميوله) وهى على ذلك المبدأ الذى تبعاً له يفعل الكائن، بينما القانون هو المبدأ الموضوعى، الذى يصلح لكل كائن عاقل، المبدأ الذى يلزم له أن يفعل بمقتضاه، أعنى أمراً).

فليس الأمر إذن إلا أمر مطلق، وهو هذا الأمر التالى : افعل فقط للقاعدة التى تجعل فى إمكانك أن تريد لها فى عين الوقت الذى تغدو قانونا كليا^(١١٠).

ولئن كان من الممكن أن جميع أوامر الواجب تشتق من هذا الأمر وحده وكأنما تشتق من مبدئها، وإن كنا قد تركنا دون حل مسألة معرفة ما إذا كان ما ندعوه واجبا ليس على الجملة إلا تصورا خاويا، ففى وسعنا مع ذلك على الأقل أن ندل على ما نقصده بهذا، وما ينبغى هذا التصور الإفصاح عنه.

وما دامت كلية القانون التى بمقتضاها تنتج معلومات تشكل ما ندعوه ببساطة طبيعة فى أعم معنى (من حيث الشكل) أعنى وجود الموضوعات من حيث أنه محدد طبقا لقوانين كلية^(١١١). فالأمر الكلى للواجب يمكن أيضا أن يعبر عنه بهذه الكلمات: أفعل كما لو كان يلزم للإرادة أن تقيم قاعدة فعلك فى قانون كلى للطبيعة^(١١٢).

(١١٠) هذا التعبير عن الأمر المطلق، لا يقدم غايات ولا بواعثا تستعار من التجربة، فهو أمر صورى تماما. ولكن مع أننا نقول عنه أنه صورى، فليس معنى ذلك هنا أنه خال، ودون مضمون. فأما عن كون الأمر المطلق لا يأمر بالأفعال إلا بقواعدها، فلا ينبغى لنا أن نستنتج من ذلك أنه لا يحددها بالمرّة، فهو يحددها بحيث يجعل فى استطاعها أن تتصف بصفة الأخلاقية وبواسطة فكرة - فكرة قانون كلى يتحقق بها - لا يسع المرء أن يتنازع فى سلطانها المطلق إلا إذا كان متغرضا تغرض التجريبى.

(١١١) هنا ما يدعوه "كانط" العنصر الصورى للطبيعة

أنظر المقدمات (فصل ١٢) das Formale der Natur وأنظر فى المقدمات أيضا ١٤، نفس التعريف للطبيعة بهذا المعنى: "الطبيعة هى وجود الأشياء، من حيث كونه يتحدد تبعاً لقوانين كليه".

(١١٢) الدور الذى يلعبه هذا المبدأ فى استنباط الواجبات العملية نجده ممثلاً بطريقة مختلفة بعض الشئ وبدقة أكبر، فيما يبدو فى "نقد العقل العملى" (انظر فى الفصل الثانى للفصل الثانى للقسم الأول الفقرة المعنونة: عن نمط العقل الخالص العملى). وتوضع المشكلة فيه على النحو التالى: كيف يمكن أن ينطبق القانون الأخلاقى. أعنى قانون ما يلزم بالحرية، على حالات لا يمكن أن تتولد إلا كأحداث للعالم الحسى؟ وينبه "كانط" إلى أن مشكلة مماثلة تعين فحصها فى نقد العقل الخالص: كان الأمر إذ ذاك ينصب على معرفة كيف يمكن للتصورات الخالصة للفهم أن تنطبق على معطيات ملكة تابعة، ألا وهى الحساسية: وقد وجد الحد الوسط فى الخيال الترانسندنتالى، الذى يولد خططا أولية تربط بين المقولات وبين حدود حسية. هنا، الملكة الوسيطة التى تتيح تقاربا بين القانون الأخلاقى، وهو تعبير

وسنشرع الآن في استعراض بعض الواجبات، تبعا للتقسيم العادي للواجبات إلى واجبات نحو أنفسنا، وواجبات نحو الغير، إلى واجبات كاملة وواجبات ناقصة(*).

١- إنسان غقب سلسلة من الشرور انتهت به إلى اليأس، يستشعر الاشمئزاز من الحياة، وهو ما يرح محتفظا بزمam عقله بحيث يسائل نفسه ما إذا كان في وضع حد لحياته خرق للواجب نحو نفسه. فإن ما يبحث عنه حينئذ، هو ما إذا كانت قاعدة فعله يمكن أن تغدو قانونا كليا للطبيعة. ولكن إليك قاعدته: بدافع من حبي لذاتي، أضع كمبدأ

عن العقل بالمعنى الصحيح، وبين الواقع الحسى، هي ملكة الفهم، ولكنه الفهم متصورا على أنه الملكة التي تضع القوانين قبل انطباقها على مادة. وكلية القانون: وهذا ما هو مشترك في الأخلاقية من حيث هي معينة بالعقل، ومن الطبيعة من حيث هي مشمولة بالفهم. ومن ثم فالطبيعة من حيث هي خاضعة لهذه الصورة من الكلية، يمكن أن تكون بمثابة نموذج للسياق الأخلاقي. والطبيعة، هي عملية خالصة لا تحتفظ من الأفعال التي تنجز في هذا العالم، بالمادة التي تحددها قوانين نظرية بل بالقواعد التي تستمد منها هذه القوانين.

(*) (يجب أن يلاحظ هنا أنني أحتفظ تحفظا تاما في استخدام تقسيم (١١٣) الواجبات في "ميتافيزيقا للأخلاق" ستظهر فيما بعد، وهذا التقسيم لا يوجد هنا بالتالي إلا كتقسيم ميسر "لكي أصنف أمثلي" وفيما بقي أقصد هنا بالواجب الكامل الواجب الذي لا يسمح بأي استثناء في صالح الميل، ومن ثم فأني لا أفر فقط بواجبات كاملة خارجية ولكن أيضا بواجبات كاملة داخلية(١١٤). وهو ما يتناقض مع استخدام الكلمة المجاز في المدارس، ولكن ليس في نيتي أن أبرر هنا هذا التصور، إذا، أن هذا، سواء وافقني الناس أم خالفوني، لا يهم إلا قليلا بالنسبة لمقصدي).

(١١٣) يظل "كانط" مخلصا لهذا التقسيم في ميتافيزيقا الأخلاق، فإذا يبدأ من هذه الفكرة، وهي أن القانون الأخلاقي يأمر لا بأفعال بل بقواعد، يرى فيها الدليل على أن هذا القانون لا يستطيع أن يحدد بطريقة دقيقة على التمام كيف وإلى أي مدى ينبغي العمل لطاعته. ومن هنا تصور الواجبات الواسعة أو الناقصة، التي لا تتضمن بالمرّة، على القول الصحيح، حق إجراء استثناء من القاعدة، ولكنها تتيح إمكانية الحد من قاعدة للواجب بقاعدة أخرى (خذ مثلا، حب الجار، يحده حب الأهل). والواجبات الأخلاقية تماما، أو واجبات الفضيلة (واجبات موضوعها سعادة الآخرين، وتحقيق الكمال للذات) هي واجبات واسعة، بينما واجبات الحق (واجبات موضوعها احترام الشخص الإنساني في ذاتنا احترامه في الآخرين) هي واجبات على الدقة (انظر- نظرية الواجب، المقدمة، VII).

(١١٤) هذه الواجبات تبين الإلزام بعدم فعل ما يتعارض مع طبيعتنا، البدنية أو الأخلاقية: فهو مثلا، الواجبات التي تحرم الانتحار، والكذب، والانحطاط... إلخ.

اختصار حياتي، إذا كنت في مدى لأجلها أخشى ألا ما أكثر عددا مما أمل من لذات. فالمسألة هي إذن لا تعدو أن تكون معرفة ما إذا كان هذا المبدأ لحب الذات يمكن أن يغدو قانونا كلياً للطبيعة. ولكن سنرى بعد قليل أن طبيعة يغدو قانونها القضاء على الحياة ذاتها، بذات الإحساس الذي وظيفته الخاصة هي أن يدفع إلى أمام نحو الحياة، ستقع في فنون التناقض مع ذاتها، ومن ثم لن تستمر كطبيعة. وهذه القاعدة لا يمكن إذن على أي نحو أن تشغل مكان قانون كلي للطبيعة، وهي بالتالي تتعارض مع المبدأ الأسمى لكل واجب^(١١٦).

٢- وإنسان آخر يجد نفسه في حاجات ملحة إلى اقتراض المال. وهو يعلم تمام العلم أنه لا يستطيع الوفاء بالدين، ولكنه يرى جيداً أيضاً أن أحداً لن يقرضه ما لم يرتبط ارتباطاً قاطعاً بأنه سيسدد ما اقترض في فترة محددة، وهو يرغب في قطع هذا العهد على نفسه، ولكن لديه أيضاً وعياً بالتساؤل: أليس ممنوعاً، أليس مما يتعارض مع الواجب التخلص من الأمر بمثل هذه الوسيلة؟ ولنفرض أنه اتخذ مع ذلك موقفه، فقاعدة فعله ستعني ما يلي: حين أعتقد أنني في حاجة إلى مال أقترضه، وأقطع على نفسي عهداً برده، مع أنني أعلم أنني لن أفعل ذلك قط. ومن الممكن إلى حد كبير، أن مبدأ حب الذات هذا أو المنفعة الشخصية يتواءم مع رفاهيتي المنتظرة، ولكن المسألة في اللحظة الراهنة هي أن أعلم ما إذا كان هذا المبدأ سليماً. فأنا أحيل ما يقتضيه حب الذات إلى قانون كلي، وأضع السؤال التالي: ماذا يحدث إذا غدت قاعدتي قانوناً كلياً؟ وأرى على الفور أنها لا يمكن أن تصلح

(١١٦) إليك ما يعني "كانط" قوله: من المستحيل تصور أمر في الطبيعة يكون قانونه قاعدة لإرادة تتحكم تحكما متعسفاً في الاستعداد للحياة المغروس في كل منا، وتوجه هذا الاستعداد بمقتضى ملائمتها عارضة وانطباعات ذاتية ضد الحياة ذاتها.

قانونا كلياً للطبيعة وتتوافق مع ذاتها، ولكن يلزم ضرورة أن تتناقض. إذ التسليم كقانون كلي بأن كل إنسان يعتقد أنه بحاجة يمكنه أن يقطع على نفسه وعداً نظرياً مع النية في عدم الوفاء به، هذا التسليم هو بمثابة جعل الوعد مستحيلاً على ما تستهدفه بهذه النية، هذا إلى أن شخصاً ما لن يعتقد في هذا الوعد. وسيسخر جميع الناس من حالات مماثلة، كما يسخرون من الأباطيل المختلفة^(١١٧).

٣- وشخص ثالث يجد في ذاته موهبة يمكن أن تجعل منه بفضل قدر من الثقافة، إنساناً نافعا من جوانب عديدة. ولكنه يجد نفسه في ظروف مريحة، ويفضل أن يطلق لنفسه عنان التمتع على أن يتوسع في استعداداته الطبيعية ويمضي بها نحو الكمال، ومع ذلك فهو يتسائل أيضاً ما إذا كانت قاعدته، أعني أن يهمل مواهبه الطبيعية، وهي التي تتفق في ذاتها مع نزعته نحو التمتع، تتفق أيضاً مع ما ندعوه الواجب. وهو يرى جيداً أن ليس ثمة شك في أن طبيعة بمقتضى هذا القانون الكلي يمكن أن تبقى دائماً، بينما يدع الإنسان (مثل ساكن جزيرة في بحر الجنوب) موهبته يعلوها الصدا ولا هم له إلا أن يدير

(١١٧) يسوق البعض كثيراً هذا المثال ليزعم أن صورة "كانط" لم يسعها أن تخصص الواجبات الجزئية إلا بتفاهتها بذاتها، والواقع، أنه يبدو هنا أن "كانط" يفسر لا أخلاقية الفعل لا بالتناقض الباطني في القاعدة المقامة بذاتها قانوناً، بل بالتناقض الظاهر لنتائج الفعل مع مقصد الإرادة: فانهدام الثقة الذي يثيره على نفسه صاحب الوعد الباطل أليس هو العقوبة المستمدة من الإلزام بأن يظل الإنسان جاداً دائماً؟ - ولكن هذا التفسير الحرفي لفكرة "كانط"، لا بد وأن يبعث على الريبة، إذا خطر لنا أن "كانط" ذكر عديداً من المرات أن المرء لا يجب أن يخلط بالفعل الأخلاقي، حتى ولو كان هذا الفعل يعرض نفس القسمات الخارجية، الفعل المستلهم من التنبؤ بالنتائج. وإليك بالأحرى، ما نعتقد أنه مسار التفكير في هذا المثال: إن قاعدة الوعد الباطل لا يمكن أن تغدو قانوناً للطبيعة، لأنها تتناقض مع ذاتها، فمن التناقض بالفعل، أن نريد وعوداً هي حيث تعريفها تفترض أن يعتقد في كلمتنا، ومع ذلك، فمن حيث المصلحة الشخصية، نريدها باطلة، أعني مدمرة للاعتقاد في كلمتنا. و"كانط" لم يستدع واقعة انهدام الثقة التي يثيرها الوعد الباطل إلا كتأييد خارجي لاستدلاليه..

حياته نحو الفراغ، واللذة، ونشر الجنس، وبكلمة واحدة نحو التمتع، ولكنه لا يستطيع ألبة أن يريد لهذا أن يحدو قانونا كليا للطبيعة أو أن يكون مغروبا فينا بغريزة طبيعية. ذلك لأنه من حيث كونه كائنا عاقلا، فهو يريد بالضرورة أن تنمو في جميع الملكات لأنها نافعة له، ولأنها أعطيت له لتحقيق جميع ضروب الغايات الممكنة^(١١٧).

٤- وأخيراً شخص رابع، كل شيء عنده يسير على ما يرام. يجد أناسا غيره (يستطيع أن يمد لهم يد العون) يرزحون تحت وطأة مصاعب ضخمة، يستدل على النحو التالي: وما شأنى؟ ليكن كل امرئ سعيدا بما يرضى السماء أو سعيدا بعمله، فإننى لا أسلبه أدنى جزء مما لديه، بل أننى حتى لا أغبطه، بيد أننى لا أستطيع أن أساهم على أى نحو فى سعادته أو أن أمد له يد العون فى حاجته ! فإذا أصبحت هذه الطريقة فى النظر قانونا كليا للطبيعة، فإن الجنس البشرى يمكن أن يبقى دون شك، وفى أفضل الظروف بالتأكد، مما لو كان فى طرف لسان كل منا كلمات التعاطف والسماحة، بل وكانت لديه الحمية للممارسة هذه الفضائل حين يستدعى الحال ذلك ولكنه يخدع حين يستطيع، ويتجر فى حق الآخرين، أو ينتهكه فى جوانب أخرى^(١١٨). ولكن، وأن يكن من الممكن أن يبقى قانون كلى للطبيعة يتسق مع هذه القاعدة، فمن المستحيل مع ذلك أن تكون هناك إرادة فى أن يكون لمبدأ كهذا قيمة كقانون للطبيعة. ذلك لأن إرادة تتخذ هذا الموقف

(١١٧) إذا لم يكن فى الوسع للقاعدة التى بمقتضاها يؤثر الإنسان الفراغ على الثقيف، أن تقوم كقانون كلى، فلا يرجع ذلك لأنها قد تنطوى فى هذه الصورة، مثل القواعد التى ساقها "كانط" فى الأمثلة السابقة، على تناقض منطقي، بل لأنها ستناقض مع فكرة إرادة، إذا تقيدت بقيودا عسفا حقها فى إقامة سياق للطبيعة يصدر عنها، يلزم أن تريد كل ما من شأنه أن يسهم فى مد جبل هذا السياق وملئه كما يمكن أن يقال.

(١١٨) "كانط" مثل كثيرين من الفلاسفة العقليين يرتاب من الفضائل التى تأتى بوجه خاص عن إغراء الشعور، والتى تنحو أهمال الفضائل التى يأمر بها العقل على الدقة مثل العدالة، أو الاستخفاف بها.

تتناقض مع ذاتها. ففي الوسع أن تقع رغم ذلك كله حالات عديدة يحتاج فيها هذا الإنسان لحب الآخرين وتعاطفهم، وحيث يجد نفسه محروما من كل أمل في الحصول على العون الذي يرومه من هذا القانون الصادر من إرادته الخاصة^(١١٩).

تلكم بعض من كثير من الواجبات الحقيقية، أو على الأقل التي نعتبرها نحن كذلك، والمستخلصة^(١٢٠). من المبدأ الأوحـد الذي ذكرناه، وهي تظهر واضحة أمام أعيننا. يجب أن يكون في وسعنا أن نريد لما هو قاعدة لفعلنا أن يغدو قانونا كليا. فذلك قانون Canon يتيح التقدير الأخلاقي لفعلنا عامة. فثمة أفعال طبيعتها على نحو يجعل قاعدتها لا يمكن حتى أن تتصور دون تناقض كقانون كلي للطبيعة، وهي أبعد ما تكون عن أن يكون في وسع الإرادة أن تفرض وجوب أن تصبح كذلك. وثمة أفعال أخرى لا نجد فيها دون شك هذه الاستحالة الباطنية. ولكنها مع ذلك تكون بحيث يغدو مستحيلا أن نريد لقاعدتها أن ترتفع إلى مقام كلية قانون الطبيعة، وذلك لأن إرادة كهذه تتناقض مع ذاتها^(١٢١). ونحن نرى في يسر أن قاعدة الحالات الأولى متعارضة مع الواجب الدقيق أو الصارم بينما قاعدة الحالات الثانية ليست متعارضة إلا مع الواجب بالمعنى الواسع. ومن ثم فكل الواجبات، فيما يختص بضرب الإلزام الذي تفرضه

(١١٩) هـ / أيضا، لا ينبغي تفسير فكرة "كانط" كما لو كان التفاني نحو الآخرين يلزم أ، يبرره الخشية من أن نجد الآخرين الذين يشقون نزعة الأنانية التي تحركنا نحن. بل أن "كانط" ينبغي بالأحرى أن يقول إن سبب الطبيعة يفترض بين الكائنات علاقات وضعية وموضوعية متبادلة، وبالتالي إذ تعتبر الإرادة ذاتها صاحبة سياق للطبيعة، لا يمكنها أن تريد للكائنات الإنسانية أن تظل بالأنانية معزولاً بعضها عن البعض الآخر وأن تتعامل كأغراب.

(١٢٠) أثرت هنا الكلمة الألمانية Ableitung على كلمة Abtheilung المستخدمة في طبعة أكاديمية برلين.

(١٢١) إن "القدرة على أن نريد" تفهم من ثم بمعنىين: تبعاً لها تعبر الإمكانية عن الاتفاق المنطقي للقاعدة المقامة كقانون مع ذاتها، أو تعبر عن اتفاق القاعدة المقامة كقانون مع ماهية الإرادة التي هي تحقيق سياق للأشياء وضى وكامل كلما أمكن ذلك، تحقيقاً عملياً.

(لا موضوع الفعل الذى تحدده) تبدو من واقع هذه الأمثلة معتمدة اعتمادا بعيد المدى على نفس المبدأ الأوحد.

فإذا اتجه انتباهنا الآن إلى أنفسنا فى جميع الحالات التى نخرق فيها واجبا، فأنا نجد أننا لا نريد بحق أن تغدو قاعدتنا قانونا كليا. ذلك لأن هذا مستحيل علينا. إن القاعدة المقابلة هى التى تظل بالأحرى قانونا كليا، والأمر لا يعدو كوننا نسول لأنفسنا الحرية فى أن نتخذ استثناءا لنا من هذه القاعدة (أو على الأقل فى هذه المرة) من أجل ميلنا.^(١٢٣) وكنتيجة لذلك، إذا تأملنا الكل من وجهة نظر واحدة، أعنى وجهة نظر العقل، لوجدنا تناقضا فى إرادتنا الخاصة، بمعنى أننا نريد لمبدأ معين أن يغدو ضروريا ضرورة موضوعية كقانون كلى، وأنه مع ذلك ليس له قيمة كلية من الناحية الذاتية، وأنه يخضع للاستثناءات. ولكن لما كنا نتأمل فى لحظة فعلنا من وجهة نظر إرادة متسقة على أبعد مدى من العقل، ثم نتأمل بعد ذلك هذا الفعل ذاته أيضا من وجهة نظر إرادة خاضعة للميل، فليس ثمة تناقض بالفعل هنا، ولكن مقاومة من قبل الميل لأوامر العقل وهذا ما يجعل كلية المبدأ Universalitas تتحول إلى عمومية generalitas بسيطة، ويجب للمبدأ العملى للعقل أن يلتقى فى منتصف الطريق مع القاعدة. ومع أن هذا التراضى لا يمكن تبريره فى حكمنا الخالص حين يصدر هذا الحكم عن نزاهة، فإنه يدل مع ذلك على أننا نقر بالفعل بصحة الأمر المطلق، وأنا نسمح لأنفسنا (مع الاحترام الكامل له) ببعض استثناءات ليست بذات بال، فيما يبدو لنا، نفع تحت قسرها^(١٢٤).

(١٢٣) أن نفعل فعلا سيئا، هو إذن عند "كانط" أن يريد المرء لنفسه شيئا يريد أن يكون كليا، فيضع ذاته موضع الاستثناء.

(١٢٤) الواقع، أننا بدلا من أن تكون على وعى بالتناقض القائم فى قاعدتنا التى رفعناها إلى مقام كلية القانون، نلوذ بالمغالطات، فنضع كلية القانون الأخلاقى لكى نتيج له أن يتواءم فى هذه الحالة أو تلك، مع حكم قاعدتنا.

ومن هنا، فقد نجحنا على الأقل في البرهنة على أن الواجب تصور يلزم أن يكون له معنى، وأن يتضمن تشريعا حقيقيا لأفعالنا، هذا التشريع لا يمكن أن يعبر عنه إلا في الأوامر المطلقة، لا في الأوامر الشرطية بأي حال. وقد بسطنا في عين الوقت بإفاضة وبوضوح، مضمون الأمر المطلق الذي يلزم أن يحتوى على مبدأ جميع الواجبات (إذا كان هناك واجبات بوجه عام) ولكننا لم نصل بعد إلى أن نبرهن برهنة أولية على أن أمرا من هذا القبيل يوجد بالفعل، وأن ثمة قانوناً عملياً يحكم ذاته حكما مطلقا دون ما دافع وأن طاعة هذا القانون هي الواجب^(١٢٤).

وإذا أخذ الإنسان على عاتقه أن ينهض بهذا العمل على خير وجه، فمن بالغ الأهمية أن يضع في اعتباره ما يلي: لا ينبغي ألبتة أن يضع الإنسان في ذهنه رغبة اشتقاق الحقيقة من مبدأ التكوين الخالص للطبيعة البشرية^(١٢٥). ذلك لأن الواجب ينبغي أن يكون ضرورة عملية للفعل غير مشروطة بشرط، وينبغي من ثم أن يكون صالحا لجميع الكائنات العاقلة (وهي وحدها التي يمكن أن يطبق عليها أمر تطبيقا مطلقا) وبهذا الاعتبار وحده تكون كذلك قانونا لكل إرادة إنسانية. على العكس من ذلك، كل ما هو مشتق من الاستعداد الطبيعي الخاص بالإنسانية، وما هو مشتق من بعض المشاعر وبعض الميول، بل وأيضا إذا كان ذلك ممكنا، من اتجاه خاص بالعقل البشرى، ولا يلزم بالضرورة أن يكون مساريا لإرادة كل كائن عاقل، كل هذا يمكن أن يزودنا على خير وجه بقاعدة نستخدمها، ولكنه لا يزودنا بقانون، بمبدأ ذاتي يمكننا بمقتضاه أن نعمل بنزعة، بميل،

(١٢٤) نرى بوجه خاص هنا، هذا الخلط، الذي يناه من قبل، بين مهمتين مختلفتين يسعى نحوهما "كانط" في هذا القسم من مؤلفه: بيان كيف يمكن تطبيق الأمر المطلق (ميتافيزيقا الأخلاق)، التمهيد لحل المشكلة النهائية، وهي معرفة ما يكون الأمر المطلق ممكنا (النقد).

(١٢٥) هذا تحذير جديد من "كانط" من خطر إقحام الأنثروبولوجيا في إقامة أو تبرير مبدأ الأخلاق. فالقانون الأخلاقي ليس قانونا للإرادة الإنسانية إلا لأنه قانون لكل كائن عاقل بوجه عام.

لا بمبدأ موضوعي يمكن أن يكون لدينا طبقا له سياق العمل، بينما تغدو جميع نزاعاتنا، وميولنا واستعدادات طبيعتنا، مناقية له. ويبلغ هذا من الصدق حدا يبدو معه التسامي والكبرياء الكامن في الأمر الذي يعبر عنه واجب ما، مواجهين لعون أقل، ومقاومة أكبر من جانب العلل الذاتية، دون أن تضعف هذه الملايسة أدنى إضعاف القسر الذي يقرضه القانون، أو تنتزع شيئا ما من صحته.

هنا نرى الفلسفة تقع في ورطة : فيجب أن تتخذ موقفا حازما دون أن يكون لها لا في السماء ولا على الأرض، ما تتعلق به أو تستند إليه^(١٢٦). ينبغي للفلسفة هنا أن تفصح عن نقائها بأن تكون مبشرة بالقوانين التي توحى إليها بها حاسة فطرية أو - لا أدري - طبيعة ما تعتبر ذاتها حامية لها. فهذه القوانين الأخيرة هي في مجموعها خير لا ريب من لا شيء، ولكنها مع ذلك لا يمكنها أبدا أن تزودنا بمبادئ كتلك التي يزودنا بها العقل، والتي يجب أن يكون لها أصل أولى على التمام، وأن تستمد في عين الوقت من هذا سلطاتها الآمرة، غير منتظرة شيئا من ميل الإنسان، ومنتظرة كل شيء من علو شاو القانون وما يلزم له من احترام، أولى في الحالة المضادة لذلك، تدين الإنسان باحتقاره لذاته وباستعارة الهلع في داخل نفسه .

وإذن فكل عنصر تجريبي لا يكون فقط غير صالح لأن يكون ملحقا بمبدأ الأخلاقية، ولكن أيضا وفي أعلى درجة، يضر بنقاء الأخلاق. فالقيمة الخالصة في هذا الصدد للإرادة الخيرة خيرا مطلقا، وهي قيمة أسمى من كل قيمة بما لا يقارن، تتلخص بدقة فيما يلي: وهو أن مبدأ

(١٢٦) الفلسفة الأخلاقية كما يفهمها "كانط"، لا يمكن أن تستند إلى معرفة بموضوعات أعلى من الموضوعات المحسوسة، وهي معرفة مستحيلة علينا، ولا إلى معطيات التجربة المتنوعة والعارضة. وإنما لا يمكنها أن تناسس إلا على نقد، مهمته استكشاف القدرة العملية للعقل في منبعها.

الفعل مستقل عن جميع المؤثرات التي تمارسها مبادئ عرضية، وهى المبادئ الوحيدة التى يمكن أن تزودنا بها التجربة. وإزاء هذا الضعف أو حتى هذه الطريقة المنحطة فى النظر، التى تجعل المرء يبحث عن المبدأ الأخلاقى بين الدوافع والقوانين التجريبية، لا يكاد الإنسان يلقى بالاً للتحذيرات، إذ يركن العقل مجهداً إلى هذه الوسادة، تراوده فى حلمه أو هام عذاب (وهى تجعله مع هذا يعانق سحابة بدلاً من أن يعانق جينون "إلهة الزواج") ويستبدل بالأخلاقية مسخاً مؤلفاً من التوافق المصطنع بين أعضاء من أصل مختلف، وهو يشبه كل ما يود المرء أن يجده فيه، اللهم إلا الفضيلة فى نظر من تأملها مرة فى صورتها^(*) الحقيقية.

فالمسألة إذن هى على ما يلى: هل يعد قانوننا ضروريا لجميع الكائنات العاقلة، الحكم على أفعالهم دائماً بمقتضى قواعد يمكنهم أن يرغبوا بأنفسهم أن تكون بمثابة قوانين كلية؟ إذا كان هذا القانون على هذا النحو، فإنه يجب أن يرتبط قبل كل شىء (ارتباطاً أولياً تاماً) بتصور إرادة كائن عاقل بوجه عام. ولكن ينبغى، لاكتشاف هذه الرابطة، أن نخطو خطوة إلى أمام - وهذا ما قد ينفّر منه المرء أشد نفور - أعنى نحو الميتافيزيقا، وأن يكن هذا فى مجال من مجالاتها متميز من الفلسفة التأملية أعنى فى ميتافيزيقا الأخلاق^(١٢٧). ففى فلسفة عملية حيث يقتضى الأمر لا وضع مبادئ لما يحدث بل قوانين لما ينبغى أن يحدث، حتى وأن كان هذا لن يحدث أبداً، أعنى بذلك قوانين موضوعية عملية، فليس علينا فى

(*) (إن النظر إلى الفضيلة فى صورتها الحقيقية، ليس شىئاً آخر غير بسط الأخلاقية خالصة من كل مزج لعنصر حسي، ومجردة من كل تزيين كاذب تخلعه عليها جاذبية المكافأة أو حب الذات. فكم تلقى الفضيلة فى الظلام بكل ما يبدو مستهواً للميول، وهذا ما يمكن لكل منا أن يدركه فى سر بأبسط مجهود من عقله، على أن يكون هذا العقل لم يفسد بالقدر الذى يجعله عاجزاً عن التجريد.

(١٢٧) إن مهمة ميتافيزيقا الأخلاق تبدو هنا واحدة سواء بسواء، على الأقل بقدر معين، مع مهمة نقد العقل الخالص العملى.

هذا أن نبحث عن الأسباب التي تجعل شيئاً يلذ أو يؤلم، عن الخصائص التي تتميز بفضلها لذة الإحساس البسيط من الذوق، وعن مسألة معرفة ما إذا كان الذوق يتميز من إشباع كلى للعقل، وأن نتساءل عن السند الذى يستند إليه إحساس اللذة وإحساس الألم، وكيف تنشأ من هذا الإحساس، الرغبات والميول، وكيف تنشأ القواعد من الرغبات والميول بفضل تعاون العقل: ذلك أن كل هذا يشكل جزءاً من نظرية تجريبية للنفس^(١٢٨). التى يلزم أن تشكل الجزء الثانى من نظرية للطبيعة، إذا ما اعتبرنا هذه كفلسفة للطبيعة، من حيث كونها مؤسسة على قوانين تجريبية. ولكن الأمر هنا يختص بقانون عملي موضوعي، يأتى تبعا لصلة الإرادة بذاتها، من حيث أنها تتحدد فحسب بالعقل. فى هذه الحالة، كل ماله علاقة بكل ما هو تجريبي يلغى ذاته بذاته، وذلك لأنه لو كان العقل بذاته يحدد السلوك (وهذا بالضبط ما نحن الآن بصدد البحث فى إمكانيته) فيلزم أن يفعل ذلك بالضرورة بطريقة أولية.

ونتصور الإرادة كملكة تقرر بذاتها العمل بما يتسق مع تمثل بعض القوانين. ومثل هذه الملكة لا يمكن أن نجد لها إلا فى الكائنات العاقلة. ومن هنا فإن ما يكون للإرادة بمثابة مبدأ موضوعي لتتخذ قرارها بذاتها، لهُو الغاية، فإذا كان العقل وحده هو الذى يضع هذه الغاية، فإنها يجب أن تضع أيضا لجميع الكائنات العاقلة على حد سواء^(١٢٩).

(١٢٨) هذا العلم التجريبي للنفس، هو الانثروبولوجيا، الذى رأينا من قبل مكانه ومداه.

(١٢٩) الإرادة هى عند كانط كما سبق أن رأينا، ملكة العمل بفضل تمثل قواعد، وهى كذلك ملكة العمل من أجل غايات. فمن المشروع إذن أن نحلل تصور الإرادة الخالص من جانب الغاية تحليلنا له من جانب القاعدة. ولما كان الأمر ينصب على تحديد ما تنطوى عليه إرادة كائن عاقل يخضع للواجب، فينبغى تصور الغاية هنا تصورا مستقلا عن جميع الدوافع الذاتية كما ينبغى أن تتوافق الغاية مع القانون العملي الموضوعي. وكما أن القاعدة إرادة خالصة قيمة قانون كلى، فغاية إرادة خالصة هى كما سيقول "كانط" فيما بعد، غاية فى ذاتها.

وعلى العكس، أن ما يشمل ببساطة مبدأ إمكانية الفعل، ونتيجته هي الغاية، يسمى الوسيلة. فالمبدأ الذاتى للرغبة هو الدافع والمبدأ الموضوعى لفعل الإرادة هو الباعث، ومن هنا الاختلاف بين الغايات الذاتية التى تتأسس على دوافع، وبين الغايات الموضوعية التى ترجع إلى بواعث تصلح لكل كائن عاقل. وتكون المبادئ العملية مبادئ صورية، حين تتجرد من جميع الغايات الذاتية، وتكون على العكس، مادية حين تفترض غايات من هذا الضرب، حين تفترض بالتالى بعض الدوافع. فالغايات التى يتوخاها كائن عاقل برغبته، كمعلولات لفعله (الغايات المادية) ليست جميعها إلا غايات نسبية، إذ أن علاقتها بحسب بالطبيعة الخاصة بملكة الرغبة عند الذات هى التى تهبطها القيمة التى لها، وهذه القيمة لا يمكنها بدورها أن تزودنا بمبادئ كلية لجميع الكائنات العاقلة، ولا بمبادئ ضرورية لكل إرادة فعل، وصالحة له، أعنى قوانين عملية. وهذا هو السبب الذى من أجله لا تضع هذه الغايات النسبية كلها إلا أوامر شرطية.

ولكن لنفرض أن ثمة شيئاً لوجوده فى ذاته قيمة مطلقة، شيئاً، يمكن من حيث كونه غاية فى ذاته أن يكون مبدأ لقوانين محددة، فحينئذ فى هذا وحده يوجد مبدأ أمر ممكن أعنى مبدأ قانون عملى.

فإذا قلت : الإنسان، وبوجه عام كل كائن عاقل، يوجد كغاية فى ذاته، ولا يوجد كمجرد وسيلة يمكن أن تستخدمها هذه الإرادة أو تلك على هواها، ففى جميع هذه الأفعال، كما فى جميع الأفعال التى تختص به ذاته، كما فى تلك التى تختص بالكائنات العاقلة الأخرى، يجب دائماً أن يعتبر كغاية فى عين الوقت. أن جميع موضوعات الميول ليس لها إلا قيمة مشروطة، ذلك لأنه لو كانت الميول والحاجات المشتقة منها غير موجودة لكان موضوعها بدون قيمة. ولكن الميول ذاتها، كمصادر للحاجة، لها قدر

قليل من قيمة مطلقة تخولها حق الرغبة فيها لذاتها، وأفضل من ذلك أن كل كائن عاقل يلزم أن تكون أمنيته الكلية التحرر التام منها^(١٣٠).

ومن هنا فقيمة جميع الموضوعات التي نحصلها بفعلنا هي دائماً قيمة شرطية. فالموجودات التي يعتمد وجودها، والحق يقال، لا على إرادتنا، بل على الطبيعة، ليس لها مع ذلك، ما دامت هي موجودات محرومة من العقل، إلا قيمة نسبية، قيمة الوسائل، وهذا هو السبب الذى من أجله يدعوها المرء أشياء، بينما الموجودات العاقلة تدعى أشخاصاً، ذلك لأن طبيعتها تدل عليها من قبل كغايات، فى ذاتها، أعنى كشيء لا يمكن استخدامه ببساطة كوسيلة، شيء يحد بالتالى من حرية الفعل، تبدو لنا سليمة (وهى موضوع لاحترامنا)^(١٣١). تلكم ليست مجرد غايات ذاتية، لوجودها من حيث هو معلول لفعلنا قيمة لنا، بل هي غايات موضوعية، أعنى أشياء وجودها غاية فى ذاته، بل وغاية تكون بحيث لا يمكن أن نستبدل بها أية غاية أخرى. ويلزم أن تقوم الغايات الموضوعية بخدمتها كمجرد وسائل فقط. بدون هذا لن يكون فى وسع المرء بالفعل، أن يجد أبداً شيئاً له قيمة مطلقة. ولكن لو كانت كل قيمة شرطية، وبالتالي عرضية، لكان من المستحيل تماماً أن نجد للعقل مبدأ علمياً أسمى.

وعلى ذلك، فإذا كان لابد له من مبدأ عملي أسمى، وبالنظر إلى الإرادة الإنسانية أمر مطلق، فإن هذا المبدأ يلزم أن يكون بحيث يكون بالضرورة، عند تمثّل ما هو غاية فى ذاته، غاية لكل إنسان، فهو يشكل مبدأ موضوعياً للإرادة، ويمكن بالتالى أن يكون بمثابة قانون عملي كلى.

(١٣٠) هنا صيغة من صيغ "كانط" التى تفصح غاية الإفصاح عن صرامته.

(١٣١) الكائن العاقل يتقمص عملياً العقل، ولا يجب - كما لا يجب للعقل - أن يكون لاحقاً بشرط خارجي، وهو بهذه الصفة شخص. ونحن نرى بهذا إلى أية نقطة يتميز الشخص من كل ما يشكل تحت اسم الحاجات والميول فرديتنا البسيطة.

والإيك أساس هذا المبدأ : توجد الطبيعة العاقلة كغاية فى ذاتها. وعلى ذلك فالإنسان، يتمثل بالضرورة، وجوده الخالص، وذلك ما يكون بهذا المعنى مبدأ ذاتيا للأفعال الإنسانية. ولكن كل كائن آخر عاقل يتمثل بالمثل وجوده، كنتيجة لنفس المبدأ العقلى الذى يصلح أيضاً لى^(٢).

فهو إذن وفى نفس الوقت مبدأ موضوعى يلزم أن يكون فى المستطاع أن نستتبط منه جميع قوانين الإرادة، كمبدأ عملى أسمى. ويغدو الأمر العملى من ثم لى النحو الآتى : افعل على نحو تعامل معه الإنسانية فى شخصك كما فى شخص غيرك، كغاية دائمة وفى نفس الوقت، لا كمجرد وسيلة ألبته. (١٣٢)

(٢) هذه القضية أقدمها هنا كمسلمة. ويجد القارئ الأسباب الداعية إل ذلك فى القسم الأخير من هذا الكتاب (١٣٢).

(١٣٢) هذه القضية ستؤسس بصفة رئيسية على ما يأتى : أن الكائنات العاقلة تشكل بعقلها جزءا من العالم المعقول.

(١٣٣) يغفل البعض فى كثير من الأحيان حين يترجم أو حين يستشهد بهذه الصيغة الكلمات "ببساطة" و"فى نفس الوقت" ومع ذلك فلهذه الكلمات معناها. فكانت لا ينبغى بالفعل أن يقول أن الإنسان لا ينبغى ألبته أن يوضع أو أن يضع نفسه فى خدمة بعض الميول وبعض الحاجات، فهو يريد أن يقول أن الإنسان فى كل نشاط لشخصه، عليه الواجب وله الحق فى أن يظل حرا، فسواء استخدم أو استخدم، فينبغى أن يكون ذلك دون أن يستعبد، أو تكون هناك محاول لاستعباده.

وكثيراً ما لام البعض "كانط" على أنه قد قدم بهذه الصيغة الطبيعية الإنسانية كمادة، أو أيضاً كمبدأ مستتر للأمر المطلق : وبهذا يكون "كانط" قد فاته تماماً الصورية الدقيقة التى التزم بها التزاماً منهجياً. ولكن هذا اللوم لن يكون له أساس إلا إذا لم يدخل المرء فى اعتباره أن تطور فكر "كانط" يخضع هنا لانشغالين متناقضين فى صميمهما، أحدهما يدفع "كانط" إلى بيان كيف يمكن للإنسان أن يستتبط مجموعة الواجبات من الأمر المطلق والآخر يدفعه للبحث عن عناصر لحل مشكلة مشروعية الأمن المطلق. ومن وجهة النظر الأخيرة هذه ينبغى أن نحتفظ بصفة جوهرية من تعاقب أفكاره بالتالى : كل إرادة تعمل من أجل غاية، وغاية إرادة خالصة لا يمكن أن تكون غاية ذاتية، بل غاية موضوعية، غاية فى ذاتها. والكائن العاقل بعقله غاية فى ذاته، وينبغى بالتالى أن يعامل من حيث هو كذلك، لا كمجرد وسيلة. ويعرض فكر "كانط" على هذا النحو، نجده يعمل بتصورات خالصة، ويتجه من هذا الطريق نحو تصور الاكتفاء الذاتى الذى يتيح له أن يلمس الأسباب التى تؤسس إمكانية الأمر المطلق. ولكن من وجهة النظر الأخرى، وهى وجهة نظر ميتافيزيقا الأخلاق، من المسموح به ومما لا غنى عنه فى آن واحد البحث فى الطبيعة الإنسانية عن الموضوع الذى تطبق عله المبدأ الأخلاقى، ولما كانت الإنسانية هى الصورة التى تعطى لنا فى كنفها الطبيعة العاقلة، فقد خول لنا أن نقول : افعل على نحو تعامل الإنسانية .. إلخ - ولنلاحظ كسند لهذا التفسير أن "نقد العقل العملى" الذى ينبغى بالطبع أن يسير بقدر أكبر من الصرامة مادام لا ينبغى أن يكون إلا تمهيدا لميتافيزيقا الأخلاق، ولا يحتوى حتى باختصار هذه

لنقف عند الأمثلة السالفة :

ففى المقام الأول، وبمقتضى تصور الواجب الضرورى قبل الذات، يسائل الشخص الذى ينوى الانتحار نفسه ما إذا كان من الممكن لفعله أن يتفق مع فكرة الإنسانية كغاية. فإذا كان يهلك نفسه بنفسه ليفلت من موقف مؤلم، فهو يستخدم الشخص كوسيلة فقط قصد بها الاحتفاظ بموقف محتمل حتى نهاية الحياة. ولكن الإنسان ليس شيئاً، وليس بالتالى موضوعاً يمكن أن نعامله كمجرد وسيلة، بل يجب أن يعتبر دائماً فى جميع أفعاله كغاية فى ذاتها^(١٣٥) ومن هنا فليس فى وسعى أن أتصرف فى الإنسان المتمثل فى شخصى، سواء بجدعه أو بالإضرار به أو بقتله. (ينبغى لى أن أغفل وهنا تحديد هذا المبدأ تحديداً أدق، كما ينبغى ذلك لتجنب كل ازدراء فى حالة ما إذا كان الأمر مثلاً يختص بتسليمى ببتير أطرافى لإنقاذى، بالمخاطرة بحياتى للاحتفاظ بها، فهذا التحديد ينتمى للأخلاق بالمعنى الصحيح).

وفى المقام الثانى، فيما يختص بالواجب الضرورى، أو بالإلزام الصارم قبل الآخرين، كل من لديه النية لأن يعد الآخرين وعداً كاذباً سيدرك فى الحال أنه يروم أن يستخدم الإنسان الآخر كوسيلة فحسب. دون أن يحتوى هذا الأخير فى نفس الوقت الغاية فى ذاته. ذلك لأن الشخص الذى أروم بهذا الوعد أن استخدمه لأغراضى لا يمكنه إطلاقاً أن يشايع طريقتى هذه نحوه، ويحوى هكذا بذاته الغاية من هذا الفعل. هذا الانتهاك

الميتافيزيقا، أقول نلاحظ أن نقد العقل العملى لا يستخدم إلا عرضاً فكرة الإنسانية كغاية فى ذاتها، وعلى كل حال لا يستخدمها لتحديد المبدأ الأخلاقى، بينما ميتافيزيقا الأخلاق، التى يلزم أن تبسط بوجه خاص تطبيقات هذا المبدأ، تستخدم هذه الفكرة على نطاق واسع.

(١٣٥) فى ميتافيزيقا الأخلاق (نظرية الفضيلة، نظرية مبدئية ١، ٤) يفسر "كانط" كيف أن الكائن نفسه يمكن أن يكون ملزماً وملزماً. ويستدعى لهذا التمييز بين الموجود الحسى والموجود العقلى فينا: فالالتزام نحو أنفسنا، هو الالتزام نحو الموجود العقلى، نحو الإنسانية فى شخصنا. فإذا كان الانتحار محرماً، فذلك لأن يقضى قضاء مبرماً على شروط تحقيق الأخلاقية (نفس المصدر، ٦).

لمبدأ الإنسانية، في الناس الآخرين، يقع بوضوح أكبر تحت الأنظار حين نسوق أمثلة الاعتداءات على حرية الآخرين أو ملكيتهم. إذ هنالك يظهر بجلاء أن من ينتهك حقوق الناس تتطوى نيته على أن يستخدم شخص الآخرين كوسيلة فحسب، دون ما اعتبار أن الآخرين، من حيث كونهم كائنات عاقلة، يجب تقديرهم في نفس الوقت كغايات، أي ككائنات يجب أن يكون في استطاعها أن تمتلك في ذواتها غاية هذا الفعل ذاته^(*).

وفي المقام الثالث فيما يختص بالواجب العارض (الذى يبتغى الجزء) قبل الذات، ليس يكفي ألا يناقض الفعل الإنسانية في شخصنا، كغاية في ذاته، بل ينبغي أيضاً أن يأتي الفعل متفقاً مع هذه الغاية. فثمة في الإنسانية استعدادات نحو كمال أعظم، تشكل جزءاً من غاية الطبيعة بصدد الإنسانية في الذاتى التى هى نحن، فإهمال هذه الاستعدادات، قد يمكن أن يكون على الدقة متوافقاً مع المحافظة على الإنسانية كغاية في ذاتها، لا مع إنجاز هذه الغاية.

وفي المقام الرابع بصدد الواجب الذى نؤديه نحو الغير مبتغين الجزء نجد أن الغاية الطبيعية التى لدى جميع الناس، هى سعادتهم الخالصة. والإنسانية يمكن، على التأكيد، أن تستمر، حتى ولو لم يسهم أحد في سعادة الآخرين، بامتناعه فحسب عن إيذائهم إيذاء مقصوداً، ولكن لن يكون هذا مع ذلك إلا اتفاقاً سلبياً، لا إيجابياً، مع الإنسانية كغاية في ذاتها، إن لم يتوخ كل واحد أيضاً أن يشجع غايات الآخرين، قدر استطاعة. إذ،

(*) (لا ينبغي للقارئ هنا أن يظن أن الصيغة المبتدلة "quod tibi non vis fieri" مالا ينبغي أن يحدث لك" يمكن أن تصلح هنا كقاعدة أو مبدأ. ذلك لأنها مستنبطة فقط من المبدأ الذى وضعناه، وكذلك مع قيود متعددة، فهى لا يمكن أن تكون قانوناً كلياً، ذلك لأنها لا تضم مبدأ الواجبات قبل الذات، كما أنها لا تضم مبدأ واجبات الإحسان نحو الآخرين (فهناك كثير من الناس يقبلون راضين ألا يكون الغير ملزمين بفعل الخير لهم، على ألا يلتزموا هم من جانبهم بفعل الخير لهؤلاء). وهى أخيراً لا تضم مبدأ الواجبات ذات الإلزام الصارم للناس بعضهم قبل الآخر، ذلك لأن المجرم يمكنه، تبعاً لهذا المبدأ أن يبنى حجته ضد القاضى الذى يعاقبه .. إلخ).

إذا كان الموضوع غاية في ذاته، فيلزم أن تكون هذه للغايات - كي يولد هذا التمثيل عندي كل مفعوله - هي غاياتي أيضاً بقدر الإمكان.

هذا المبدأ الذي بمقتضاه تعتبر الإنسانية وكل طبيعة عاقلة بوجه عام غايات في ذاتها (وهذا شرط أسمى يحد حرية الأفعال عند كل إنسان)^(١٣٦) ليس مستعاراً من التجربة، أولاً بسبب كليته، لأنه ينبسط على جميع الكائنات العاقلة بوجه عام، فليس ثمة تجربة تكفي لتحديد، وثانياً لأن الإنسانية متمثلة في هذا المبدأ، لا كغاية للناس (غاية ذاتية) أعنى موضوعاً يجعل منه المرء في الواقع غاية على هواه، ولكن كغاية موضوعية يجب - أياً كانت الغايات التي تتغياها - أن تشكل من حيث كونها قانوناً، الشرط الأسمى المقيد لجميع الغايات الذاتية. وذلك لأن مبدأ كل تشريع عملي يكمن موضوعياً في القاعدة في صورة الكلية، التي تجعله قادراً (تبعاً للمبدأ لأول) على أن يكون قانوناً (بحيث يمكن للمرء أن يقول أنه قانون للطبيعة) بينما يكمن ذاتياً في الغاية، أو في موضوع جميع الغايات، هو كل كائن عاقل، كغاية في ذاته (تبعاً للمبدأ الثاني)^(١٣٧)، ومن هنا ينتج الآن المبدأ الثالث العملي للإرادة، كشرط اسمي لاتفاقه مع العقل العملي الكلي، أعنى، فكرة إرادة كل كائن عاقل متصورة كإرادة تضع تشريعاً كلياً^(١٣٨).

(١٣٦) هذا المبدأ عن الإنسانية غاية في ذاتها، حتى لو دفعنا به كما ينبغي "كانط" إلى حد تبرير واجبات الكرم، لن يظل في معناه الخالص مبدأ مقيداً بوجه خاص. فهو يبرز بخاصة الإلزام بعدم انتهاك الاحترام المكفول للشخص الإنساني، بتاتا تحت أي عذر من الأعداء. وهو يسهم في إعطاء أخلاق "كانط" هذا الطابع "القانوني" الذي يلومه البعض عليه باعتباره قيداً يحول دون التطور التلقائي لمشاعر التعاطف، ودون التوسع الطبيعي للحياة، بينما يمتدحه البعض كإشباع للضرورة العقلية التي تقضي بأن ينحني الحب الأعمى الطاغية في مبدئه أمام العدالة، أمام الاعتراف التام بكبرياء الأشخاص على قدم المساواة. (١٣٧) ليس ثمة إلا واحد يمكنه أن يكون غاية في ذاته، كائن قادر على أن يتمثل بفعله جميع الغايات الممكنة، وقادر بالتالي على أن يتمثلها متفقة مع القانون.

(١٣٨) هذا المبدأ الجديد يلخص ويجمع معاً مبدأين متقدمين: مادام الكائن العاقل يلزم أن يتصور كغاية في ذاته، فلن يمكنه أن يكون وسيلة بسيطة أو أداة بسيطة في خدمة قانون يفرض عليه من الخارج.

وتبعاً لهذا المبدأ تتحى جانباً جميع القواعد التى تتفق مع التشريع الكلى الخاص بالإرادة. فالإرادة ليست إذن خاضعة ببساطة للقانون، ولكنها، خاضعة له على نحو يجب معه أن تعتبر أيضاً كما لو كانت تضع هى نفسها القانون. وكما لو لم تكن قبل كل شىء خاضعة له (يمكن أن تعتبر بذاتها منتجة القانون) إلا لهذا السبب.

إن الأوامر، طبقاً لنوع الصيغ التى بسطناها آنفاً، سواء منها ما يتطلب أن تأتى الأفعال متوافقة مع قوانين كلية كما لو كانت فى سياق الطبيعة، أو ما يروم أن يكون للكائنات العاقلة الامتياز الكلى للغايات فى ذاتها، تستبعد دون شك بما لها من سلطة سائدة كل تدخل لمصلحة أيا كانت فى صورة دافع، لأنها تتمثل أوامر مطلقة. ولكننا لا نسلم بكونها مطلقة إلا لأنه ينبغى التسليم بها كذلك، إذا شئنا شرح تصور الواجب. ولكن إذا كان هنالك قضايا عملية تأمر أمراً مطلقاً، فإن هذه حقيقة لا يمكن أن تثبت من البداية بل ليس ممكناً أيضاً إثباتها، فى هذا القسم من بحثنا. وثمة مع ذلك شىء آخر لا يمكن إثباته بالمثل : ألا وهو أن التخلص من كل مصلحة فى الفعل الإرادى الصادر عن الواجب، معتبراً كطابع نوعى يميز الأمر المطلق من الأمر الشرطى، قد أشير إليه فى عين الوقت فى نفس الأمر، بواسطة تحديد ملازم له، وهو ما يأتى الآن فى هذه الصيغة الثالثة للمبدأ، أعنى فى فكرة إرادة كل كائن عاقل متصورة كإرادة تضع تشريعاً كلياً^(١٣٩).

فيجب إذن اعتباره بإرادته صاحب القانون الذى يطيعه. هذا المبدأ الذى سيعطيه "كانط" اسم مبدأ اكتفاء الإرادة الذاتى، يجعلنا نلمس، كما سنرى، الحل القاطع للمشكلة الأخلاقية - وهو يبدو كتطبيق للفكرة التى أيدها روسو من أجل النظام الاجتماعى "طاعة القانون الذى يعينه الإنسان لنفسه هى الحرية". (العقد الاجتماعى، أ، فصل ٨) أقول تطبيق هذه الفكرة على سياق الأخلاقية.

(١٣٩) نحن نرى بهذا كيف أن هذه الصيغة الثالثة تتمم عمل التحليل الذى إذ يبدأ من تصور الواجب، يلزم أن ينتهى إلى اكتشاف الأسباب التى بمنهج آخر تؤسس إمكانيته. والواقع أن الصعوبة التى يثيرها تفسير الأمر المطلق، تأتى من أننا يجب أن نطيع القانون لا لشيء إلا لأنه القانون وبدافع الاحترام له. هذه

ذلك، لأننا لو تصورنا إرادة كهذه، وثمة إمكانية أن تكون إرادة خاضعة للقوانين مرتبطة أيضاً بهذه القوانين بمصلحة ما، فمن المستحيل أن تعتمد إرادة هي ذاتها صاحبة سيادة تشريعية، بهذا المعنى، على مصلحة أيا كانت^(١٤٠)! ذلك لأن إرادة معتمدة على هذا النحو قد تحتاج هي نفسها أيضاً لقانون آخر، يأتي لكبح جماح مصلحة حب الذات فيها بشرط أن يكون أهلاً لاعتباره قانوناً كلياً.

ومن هنا فالمبدأ الذي بمقتضاه تلوح كل إرادة إنسانية كإرادة تضع بجميع قواعدها تشريعاً كلياً^(*) لو جلبت معها فقط البرهان على سلامتها، يلائم ملائمة كاملة الأمر المطلق، من حيث كونه بسبب فكرة التشريع الكلى على الدقة، ليس مؤسساً على أية مصلحة، ومن ثم فهو بين جميع الأوامر الممكنة، في وسعه وحده أن يكون غير مشروط، أو أفضل من هذا أيضاً، لو أدركنا وجه القضية، لو كان ثمة أمر مطلق (أعني قانوناً لإرادة كائن عاقل) فليس في وسعه إلا أن يأمر بالعمل دائماً بفضل ما تمليه الإرادة، التي من الممكن في عين الوقت أن تأخذ نفسها كموضوع من حيث كونها مشرعة كلية، ذلك لأنه في هذه الحالة فقط يكون المبدأ

الصعوبة لا توجد فيما يختص بالأوامر الشرطية. إذ في هذه الأوامر يكون الباعث على طاعتنا مصلحة معينة تتفاوت قدرتنا على تحديدها، ولكنها واقعة دائماً وفعالة. هنا كل مصلحة تطرح جانباً، على الأقل كل مصلحة حسية، ومع ذلك ينبغي لكي نعقد عزمنا، أن تكون لنا مصلحة بطريقة ما في القانون. ولكن هذه مصلحة من سياق آخر، عقلية خالصة، توجد دون منازع - وتفسر الآن، مادام يبدو أننا ككائنات عاقلة فنحن واضعو القانون الذي يجب أن نخضع له من حيث كوننا كائنات عاقلة وحسية في آن واحد. وفضلاً عن هذا، فإن تصور اكتفاء الإرادة يضعنا وجهاً لوجه أمام تصور الحرية، الذي تتجلى فيه القوة العملية للعقل، والذي يمكنه وحده، كما ستري، أن يؤسس تأسيساً حاسماً إمكانية الأمر المطلق.

(١٤٠) معنى هذا هنا، مصلحة تحدددها الميول الحسية. مصلحة ترتبط بموضوع الفعل، بدلاً من ارتباطها فقط بصورة الفعل وقانونه.

(*) يمكن أن أستغنى هنا عن سوق أمثلة لشرح هذا المبدأ، ذلك لأن الأمثلة التي أوضحت من قبل الأمر المطلق وصيغته يمكن أن تؤدي الغرض عينه).

العملى غير مشروط شأنه شأن الأمر الذى نطيعه، فليس هنالك فى الواقع على الإطلاق أية مصلحة يمكن أن يتأسس عليها.

والآن ليس أبلغ فى الدهشة أن نلقى نظرة إلى الوراء على جميع المحاولات التى كان فى الوسع القيام بها لاكتشاف مبدأ الأخلاقية، والتى كان لابد لها جميعاً أن تبوء بالفشل^(١٤٠). فنحن قد رأينا الإنسان مربوطاً بواجبه إلى قوانين، ولكننا لم يخطر ببالنا أنه ليس خاضعاً إلا لتشريعته الخاص، وأن هذا التشريع كلى، وأنه ليس ملزماً بالعمل إلا طبقاً لإرادته الخاصة، ولكن إرادته التى تضع بحكم غاية الطبيعة تشريعاً كلياً. وذلك، لو لم تتصوره إلا خاضعاً لقانون (أيا كان) فإن هذا القانون يتضمن بالضرورة فى ذاته مصلحة فى شكل ترغيب أو قسر. وذلك لأنه ليس مشتقاً كقانون من إرادته، وإرادته تكون مدفوعة طبقاً للقانون، بشيء آخر للعمل على نحو معين. هذه النتيجة التى لا مفر منها من أى جانب هى التى جعلت كل جهد من أجل الحصول على مبدأ اسمى للواجب يضيع هباء. ذلك لأننا لم نكتشف البتة الواجب، بل ضرورة العمل لمصلحة معينة. وسواء أكانت هذه المصلحة مصلحة شخصية أو مصلحة غريبة، فإن الأمر تبعاً لذلك يكتسى بالضرورة بطابع شرطى ولا يمكن على أى نحو أن يصلح للأمر الأخلاقى. إننى أدعو من ثم هذا المبدأ مبدأ الاكتفاء الذاتى للإدارة، وهو يقابل جميع المبادئ الأخرى، التى أضع بينها مبدأ تبعية الإرادة.

والتصور الذى بمقتضاه يتحتم اعتبار كل كائن عاقل لذاته واضعاً بفضل تعاليم الإرادة تشريعاً كلياً لكى يسوق الحكم على ذاته وعلى أفعاله

(١٤٠) هنا يضع "كانط" فى الضوء الأهمية القاطعة للمبدأ الذى قدمه : إذا كان الإنسان لا يطيع تشريعه، فإنه لا يستطيع أن يخضع للقانون إلا بفضل دافع ما غريب يجعل الأمر المطلق لاحقاً لشرط.

من وجهة النظر هذه، هذا التصور يفضى إلى تصور غاية فى الخصب يرتبط به، أقصد تصور مملكة الغايات^(١٤٢).

وأقصد بمملكة الارتباط المنظم لكائنات عاقلة مختلفة بقوانين مشتركة. وما دامت القوانين تحدد الغايات بفضل ما لها من استعداد لأن تصلح للكل، ولو أننا أسقطنا الاختلاف الشخصى بين الكائنات العاقلة وكذلك محتوى غاياتها الفردية، لأمكننا أن نتصور كلا لجميع الغايات (باعتبار الكائنات العاقلة غايات فى ذاتها، واعتبار الغايات الخالصة التى يمكن لكل أن يفترضها على حد سواء) كلا يؤلف اتحادا منظما، أعنى مملكة للغايات ممكنة تبعا للمبادئ التى ألمعنا إليها آنفا^(١٤٣).

ذلك لأن الكائنات العاقلة تخضع جميعا للقانون الذى بمقتضاه ينبغى لكل منها ألا يعامل نفسه ويعامل الآخرين جميعا كمجرد وسائل، بل أن يعاملهم دائما وفى نفس الوقت كغايات فى ذاتها. ومن هنا يخرج ارتباط منظم للكائنات العاقلة بقوانين موضوعية مشتركة. أعنى مملكة يمكن أن ندعوها - مادام هدف هذه القوانين هو على الدقة علاقة هذه

(١٤٢) هنا يماشى "كانط" مع نظريته الفكرة الأوغسطينية عن مدينة الله، بادئا بعد ذلك من التفسير الفلسفى الذى اعطاه "ليبنتز" بتمييزه بين مملكة النعمة الإلهية ومملكة الطبيعة. (انظر نقد العقل الخالص : مناهج البحث، قانون العقل الخالص. القسم الثانى).

(١٤٣) تبدو مملكة الغايات، كما يفهمها "كانط" شاملة كل ما هو كفاية فى ارتباط مباشر أو غير مباشر مع القانون الأخلاقى، وما هو كفاية يتشكل ويأتم ويخول السلطة منه: أولا، الكائنات العاقلة معتبرة من حيث كونها موضوعات للغايات، كغايات فى ذاتها، ثم الغايات التى يأمر القانون الأخلاقى هذه الكائنات للسعى إليها، الغايات التى سندعوها نظرية الفضيلة "الغايات- الواجبات"، أضف إلى ذلك الغايات التى يسمح القانون الأخلاقى ببساطة بالسعى إليها.

الكائنات بعضها ببعض كغايات ووسائل^(١٤٤) مملكة الغايات (وهي ليست في الحقيقة إلا مثلاً أعلى)^(١٤٥).

ولكن الكائن العاقل ينتمي، بصفته عضواً، إلى مملكة الغايات، ومادام يزودها بقوانين كلية، فليس يخضع هو نفسه أدنى خضوع لهذه القوانين. فهو ينتمي إليها بصفته رئيساً، ذلك لأنه إذ يزودها بالقوانين، فهو لا يخضع لأية إرادة غريبة عنه.

ينبغي للكائن العاقل أن يعتبر نفسه على الدوام كمشرع في مملكة للغايات ممكنة بفضل حرية الإرادة، سواء أكان عضواً فيها أم رئيساً. ولكنه لا يمكن أن يطالب بمكان الرئيس بالقواعد الذاتية لإرادته، فهو لا يمكنه أن يطالب بهذا المكان إلا إذا كان كائناً مستقلاً تماماً، دون ما حاجات، وبسلطة تلائم إرادته دون ما قيد يقيدها^(١٤٦).

فالأخلاقية تتألف من ثم في علاقة كل فعل بالتشريع، الذي يجعل وحده مملكة الغايات ممكنة. وهذا التشريع ينبغي أن يوجد في كل كائن عاقل، وينبغي أن يكون في استطاعته أن يصدر عن إرادته، إليك المبدأ: لا تنجز فعلاً إلا طبقاً لقاعدة يمكن أن تتحول إلى قانون كلي، وهو أن يكون في وسع الإرادة أن تعتبر ذاتها، مشكلة في عين الوقت بفضل قاعدتها، تشريعاً كلياً.

والآن إذا لم تكن القواعد بطبيعتها موافقة بالضرورة لهذا المبدأ الموضوعي للكائنات العاقلة، معتبرة منشئة لتشريع كلي، فإن ضرورة العمل تعباً لهذا المبدأ تسمى قسراً عملياً، أعني واجبا. وفي مملكة الغايات،

(١٤٤) وهنا إشارة واضحة إلى أن الكائنات العاقلة يمكنها، لضرورات طبيعية أو اجتماعية، أن تتعامل بعضها مع البعض الآخر كوسائل، ولكن بشرط مطلق هو أن تعامل في عين الوقت كغايات في ذاتها.

(١٤٥) مثل أعلى ينبغي أن يتحقق بالحرية.

(١٤٦) وعلى ذلك فالكائنات العاقلة المتناهية، وبالتالي الناس، لا يستطيعون أن يطالبوا إلا بصفة العضوية في مملكة الغايات، فأنه وحده بالطبع، في فكر "كانط" من حيث هو "الخير الأسمى الأصلي" يمكن اعتباره رئيساً.

لا يتوجه الواجب إلى الرئيس بل كل عضو من الأعضاء، إلى الجميع على الحقيقة بكيل واحد^(١٤٧).

والضرورة العملية للفعل تبعا لهذا المبدأ، أعنى الواجب، لا تستند في شيء إلى المشاعر، وإلى الانفعالات وإلى الميول، ولكنها تستند فقط إلى العلاقة التي تجرى بين الكائنات العاقلة^(١٤٨). ففي هذه العلاقة يجب أن تعتبر إرادة الكائن العاقل دائما وفي عين الوقت كمشرعة، ذلك لأنه إذا لم يكن الأمر كذلك لما كان في وسع الكائن العاقل أن يتصور نفسه غاية في ذاته. وعلى هذا النحو يربط العقل بين كل قاعدة من قواعد الإرادة المتصورة كمشرعة كلية بكل قاعدة من قواعد الإرادات الأخرى، وكذلك بكل فعل من أفعال المرء تجاه نفسه، وذلك لا لأي باعث عملي آخر، له فائدة تجنى في المستقبل، ولكن بفضل كبرياء كائن عاقل لا يطيع قانوناً آخر غير القانون الذي يضعه هو نفسه في نفس الوقت.

وفي مملكة الغايات لكل شيء ثمن أو كبرياء^(١٤٩). وما له ثمن يمكن أيضا أن يستبدل به شيء آخر، بصفته معادلا له وعلى العكس ما هو أعلى من كل ثمن، وبالتالي لا يسمح بالمعادل^(١٥٠). فهو ما له كبرياء.

إن ما يرتبط بالميل والاحتياجات العامة للإنسان. فإن له ثمنا تجاريا، وأيضا ما يتصل بذوق دون أن تفترض حاجة، أي ما يتصل

(١٤٧) رأينا من قبل أن القانون العملي ليس قسرا أو واجبا إلا للكائنات التي هي حاسة في عين الوقت الذي تكون فيه عاقلة.

(١٤٨) هذه الفكرة عن المساواة وعن التبادل الجوهريين، وهما يعتبران مكونين للسياق الذي يجب أن يسرى على الكائنات العاقلة، هي من الأفكار التي تبرز في أعلى درجة طابع الأخلاق عند "كانط"، وقد نظر إليها بعض الكانطيين المستقلين على أنها أهم فكرة ينبغي أن نحتفظ بها بعد تخليصها من الصيغ الميتافيزيقية المغرقة، في نظرهم، التي ربطها بها "كانط".

(١٤٩) هنا فيما يلوح ما ذكرنا بالرواقية، وقد وفق "كانط" بينها وبين نظريته. انظر في سنيكا (Ep. 71.31) الفارق بين الثمن (Pretium) والكبرياء (dignitas).

(١٥٠) نرى بهذا أن قوانين مملكة الغايات تحكم ليس فقط علاقات الأشخاص منظورا إليها نظرة مثالية أو مجردة، بل أيضا تبادل الموضوعات أو الخدمات بين الأشخاص.

بالإشباع الذى يقتضينا إياه عبث لا هدف له من ملكاتنا العقلية^(١٥٠). لهذا ثمن من الشعور، ولكن ما يشكل الشرط الذى يمكنه وحده أن يجعل شيئا ما غاية فى ذاته، هذا ليس له فقط قيمة نسبية، أعنى ثمننا، ولكن قيمة باطنية أعنى كبرياء.

ألا إن الأخلاقية هى الشرط الذى يمكنه وحده أن يجعل كائننا عاقلا غاية فى ذاته، إذ لا يمكنه إلا بها أن يكون عضوا فى مملكة الغايات. إن الأخلاقية وكذلك الإنسانية، من حيث هى قادرة على الأخلاقية، هى إذن ما يكون له وحده الكبرياء. فالمهارة والاجتهاد فى العمل لهما ثمن تجارى، والذهن، وحيوية الخيال، وروح المرح لها ثمن من الشعور^(١٥١). وعلى العكس الوفاء بالوعد، وحب الخير من حيث المبدأ (لا حب الخير بالخير) لها قيمة باطنية فلا الطبيعة ولا الفن يشتملان على شيء يمكن أن يوضع مكان هذه الصفات، إذا حدث أن افترقنا إليها. ذلك لأن قيمتها تتألف لا فى الآثار التى تتجم عنها، ولا فى قواعد الإرادة المتهئية لأن تترجم على هذا النحو إلى أفعال، بينما المنفذ لم يكن موافقا لها. هذه الأفعال لا تحتاج أيضا لكى يوصى بها إلى ميل ذاتى أو ذوق ما يجعلنا ننظر إليها برضى واكتفاء مباشرين، وهى لا تحتاج لأية نزعة أو شعور يدفعنا مباشرة نحوها، فهى تمثل الإرادة التى أنجزتها على أنها موضوع احترام مباشر، فليس سوى العقل يلزم هنا ليفرضها على الإرادة، دون البحث للحصول عليها منه بالإشارة، وهو فضلا عن ذلك أمر متناقض فى الواجبات. هذا التقدير هو الذى يجعلنا نقر بقيمة مثل هذا الاستعداد فى الذهن على أنه كبرياء وهو الذى يجعلها تسمو على كل ثمن، فالمرء لا يستطيع على أى نحو أن يضعها فى الميزان، ولا أن يجعلها موضع

(١٥٠) فى هذا الضرب من الإشباع تتمثل كما يفسر ذلك نقد ملكة الحكم، اللذة المنزهة التى نستشعرها حين نتأمل فى الجميل فالأشياء التى تشبعنا على هذا النحو لها ثمنها من الشعور تبعا لتعبير "كانط" (Affektionspreis) وليس لها ثمن تجارى (Marktpreis)، ذلك لأن قيمتها الخاصة، لا تجعل منها موضوعات للتبادل بحيث يمكن تقديرها تقديرا ماديا.

(١٥١) لأن هذه صفات نجها خارج كل منفعة مادية، وتلد لنا كما يلد لنا الجمال فى بعض الموضوعات.

مقارنة مع أى ثمن آخر أيا كان، دون أن يضر على نحو ما بسلامتها وصحتها.

وإنن فما الذى يؤهل النية الطيبة أخلاقيا أو الفضيلة إلى أن تثير مثل هذه الادعاءات المسرفة؟ ليس هذا إلا الملكة التى تزود بها هذه النية الكائن العاقل، وهى ملكة الإسهام فى إقامة القوانين الكلية وتجعله قادرا بهذا عينه على أن يكون عضوا فى مملكة ممكنة للغايات^(١٥٢). من أجل هذا قد اتجه من قبل بذات طبيعته كغاية فى ذاته، وبهذا غدا على الدقة مشرعا فى مملكة الغايات، وحرا بالنظر إلى جميع قوانين الطبيعة، غير مطيع إلا للقوانين التى يقيمها بذاته، والتى تبعا لها يمكن أن تنتمى أحكامه إلى تشريع كلى (يخضع له هو نفسه فى ذات الوقت) وليس لأى شىء قيمة بالفعل خارج القيمة التى يعينها له القانون. ولا غرو، فالتشريع نفسه الذى يحدد كل قيمة يجب أن يكون له على الدقة من أجل هذا كبرياء أعنى قيمة غير مشروطة، لا تقارن، تترجمها كلمة الاحترام، وهى الوحيدة التى تزود بالتعبير الملائم للتقدير الذى يجب أن يختص به كائن عاقل^(١٥٣). فالإكتفاء الذاتى هو من ثم مبدأ كبرياء الطبيعة الإنسانية وكل طبيعة عاقلة. والطرائق الثلاث التى ألمعنا إليها والتى تمثل مبدأ الأخلاقية ليست فى لبها إلا صيغا لقانون واحد بعينه، وهى صيغ تشمل كل منها فى ذاتها وبذاتها الصيغتين الآخرين^(١٥٤). ومع ذلك فتمة فارق بينها وهو والحق أقرب إلى أن يكون عمليا من الوجهة الذاتية لا من الوجهة الموضوعية،

(١٥٢) الكائن العاقل لا يملك فى الصميم حق المشاركة فى التشريع الكلى إلا بشرط أن يستحق ذلك، ومعنى هذا أيضا عند "كانط" أن الكائن العاقل لا يكون كائنا عاقلا على الحقيقة إلا من حيث هو كائن أخلاقى.

(١٥٣) رأينا آنفا أن الاحترام تجاه القانون الأخلاقى، إذا أدلنا ككائنات حاسة، يرفع من شأننا مع ذلك من جانب معين، بسبب الوعى الذى يكون لدينا كأصحاب القانون الذى نخضع له.

(١٥٤) من كل صيغة من هذه الصيغ يمكن للمرء فى الواقع، بتحليل بسيط، أن يستخلص الصيغتين الآخرين، والصيغ الثلاث تنتج بالتحليل من تصور إرادة خيرة، أو إرادة تخضع للواجب، وهو تصور يعود إلى تصور إرادة يمكن أن تقام قاعدتها قانونا كليا.

والهدف منه أن يقرب (تبعا لمماثلة معينة) فكرة للعقل إلى الحدس. ومن ثم إلى الشعور^(١٥٥). فجميع المبادئ لها:

١- صور تتمثل في الكلية، وتبعا لذلك تكون صيغة الأمر الأخلاقي على الوجه التالي: يجب أن تختار القواعد كما لو كان من الواجب أن يكون لها قيمة القوانين الكلية للطبيعة.

٢- مادة، أعني غاية وإليك من ثم ما تنطق به الصيغة: لما كان الكائن العاقل غاية بطبيعته. ولما كان تبعا لذلك غاية في ذاته، فيجب بالنسبة لكل مبدأ أن يكون شرطا يكبح جماح جميع الغايات التي لا تعدو أن تكون نسبية وعسفية.

٣- تحديد تام لجميع القواعد بواسطة هذه الصيغة ، أعني أن جميع القواعد التي تستقي من تشريعنا الخالص، يجب أن تسهم في المملكة الممكنة للغايات إسهامها في الطبيعة^(*) ويتحقق التقدم هنا على نحو ما تبعا للمقولات^(١٥٦). بمضية من وحدة صورة الإرادة (من كليتها) إلى تعدد المادة (الموضوعات ، أعني الغايات) ومن

(١٥٥) الصيغة الجوهرية للقانون الأخلاقي هي عند "كانط" الصيغة التي وضعت أولا: افعل فقط طبقا للقاعدة التي تجعل في إمكانك أن تريد لها في عين الوقت أن تغدو قانونا لكيا، فبتحديد هذه الصيغة أولا بفكرة قانون للطبيعة ، وثانيا بفكرة أشخاص هم غايات في ذواتهم وثالثا بفكرة مملكة الغايات ، شاء "كانط" من جانب أن يدفع بتحليل تصور الواجب إلى النقطة التي يمس عندها ما يبرر إمكانية هذا التصور (الاكتفاء الذاتي)، ولكنه شاء أن يبين أيضا كيف أن القانون الأخلاقي قابل للتطبيق، ومن هنا السبب في أنه عبر عنه في صيغ أشد قابلية لكي تمثل للدكاء الإنساني السياق المطلوب تحقيقه، وأقدر بالتالي على أن تؤثر تأثيرا فعلا على الإرادات.

(٢) (إن أحكام الغايات تعتبر الطبيعة مملكة للغايات (١٥٨) والأخلاق مملكة ممكنة للغايات كما هي مملكة للطبيعة (١٥٩). ففي الأولى مملكة للغايات فكرة نظرية يستهدف بها تفسير ما هو معطى. وفي الثانية فكرة عملية تعتمد إلى تحقيق ما ليس معطى، ولكنه يمكن أن يغدو واقعا بطريقتنا في العمل ، وذلك طبقا لهذه الفكرة عينها).

(١٥٦) نحن نعلم أن "كانط" يعني بكلمة مقولات المستعارة من أرسطو، التصورات الأصلية للفهم التي ترتبط ارتباطا أوليا بموضوعات الحساسية، وأنه وضع لوحة منهجية لهذه التصورات. ولقد استخدم "كانط" تبعا لهذا عن طيب خاطر، وبطريقة صناعية متفاوتة، لوحة مقولاته لتمثل لحظات أو تحديدات فكره في مجالات أخرى.

ثم إلى شمول أو تكامل النسق^(١٥٧). ولكن من الأفضل للمرء أن يسير دائما، حين يكون بصدد إصدار حكم أخلاقي، تبعا للمنهج الصارم، وأن يتخذ كمبدأ الصيغة الكلية للأمر المطلق: افعل تبعا للقاعدة التي يمكن في عين الوقت أن تبني ذاتها في قانون كلي.

ولكن إذا رغب المرء في عين الوقت أن يهيء للقانون دخول النفوس فمن المفيد جدا أن يأتي الفعل متمشيا مع التصورات الثلاثة المشار إليها ويقترب بهذا قدر المستطاع من الحدس.

يمكننا الآن أن ننتهي حيثما بدأنا، أعني عند تصور إرادة خيرة خيرا غير مشروط^(١٦٠). فالإرادة الخيرة خيرا مطلقا هي الإرادة التي لا يمكن أن تكون سيئة، والتي تبعا للقاعدة، عندما تتحول إلى قانون كلي، لا يمكنها ألبيته أن تتناقض ذاتها. هذا المبدأ هو من ثم قانونها الأعلى: افعل دائما تبعا لقاعدة يمكنك أن تروم في نفس الوقت أن تجعلها كلية على نمط قانون، ذلكم هو الشرط الأوحده الذي في كنفه لا يمكن لإرادة أن تكون ألبته متعارضة مع ذاتها، ومثل هذا الأمر أمر مطلق. وما دام الطابع الذي يكون للإرادة في أن تكون لها قيمة قانون كلي لأفعال ممكنة، يماثل الرابطة الكلية لوجود الأشياء تبعا لقوانين كلية، وهو العنصر الصوري

(١٥٧) الوحدة والتعدد والشمول هي مقولات الكم. وفي الطبعة الثانية من "نقد العقل الخالص" يلاحظ "كانط" أنه في كل طائفة تنتج المقولة الثالثة عن اتحاد الثانية بالأولى: وعلى هذا فالشمول هو شيء آخر غير التعدد معتبرا كوحدة، وبالمثل في طائفة أخرى، التقييد Limitation شيء آخر غير الواقع منضافا إلى السلب إلخ (التحليل الترانسندنتالي ١٠١ الفصل الأول - القسم الثالث).

(١٥٨) وأحكام الغاية تعتبر الطبيعة على هذا النحو خاصة بسبب قيام وجودات منظمة في العالم، وهذه الوجودات غير قابلة للتفسير بالنسبة لنا بميكانيزم. وفي التحليل الأخير بسبب علاقات تعرضها للطبيعة مع غايات الكائنات العاقلة.

(١٥٩) الأخلاق في نظر "كانط" نوع من الغاية المطلقة، بمعنى أنها لا تلتزم بملاحظة منتجات الطبيعة لتؤكد وجود الغايات، ولكنها تضع بطريقة أولية تماما نسقا للغايات ينبغي أن يكون. والآن، إذا أمكن أن يسمى هذا النسق للغايات بالتمثيل مملكة للطبيعة، لكان معنى هذا أن فكرة الطبيعة تمثل سياق لوجودات بمقتضى قوانين معينة.

(١٦٠) يتناول "كانط" هنا تسلسل الأفكار الذي أتاح له تعريف القانون الأخلاقي وتحديد صيغته.

للطبيعة بوجه عام^(١٦١)، ففي الوسع أن يكون التعبير عن الأمر المطلق على النحو التالي: افعل تبعا للقواعد التي يمكن أن تؤخذ في ذاتها في عين الوقت كقوانين كلية للطبيعة. على هذا النحو من ثم تتشكل صيغة إرادة خيرة خيرا مطلقا.

إن الطبيعة العاقلة تتميز من الطبائع الأخرى بكونها تضع لذاتها غاية. هذه الغاية تغدو مادة كل إرادة خيرة. ولكن لما كان الأمر في فكرة إرادة خيرة خيرا مطلقا دون شرط مقيد (الوصول إلى هذه الغاية أو تلك) فيجب صرف النظر عن كل غاية للتحقق (وهي التي لا تستطيع أن تجعل الإرادة خيرة إلا نسبيا) وينبغي أن تتصور الغاية هنا، لا كغاية للتحقق، بل كغاية توجد بذاتها، وتتصور بالتالي على نحو سلبي فقط، أعني كغاية لا يجب للمرء أن يعمل ضدها، ويجب من ثم ألا تقدر أبدا كمجرد واسطة، ويجب أن تقدر في عين الوقت في كل فعل من أفعال الإرادة كغاية. هذه الغاية لا يمكن أن تكون شيئا آخر اللهم إلا ذات موضوع جميع الغايات الممكنة^(١٦٢). مادام هذا الموضوع هو في عين الوقت موضوع إرادة خيرة خيرا مطلقا ممكنة. والواقع، أن إرادة خيرة خيرا مطلقا لا يمكن دون تناقض أن توضع في مستوى أدنى من أي شيء آخر. والمبدأ القائل: افعل بصدد كل كائن عاقل (بصدد ذاتك والآخرين) على نحو يكون في قاعدتك في عين الوقت قيمة غاية في ذاتها، هذا المبدأ ليس إلا واحدا في لبه مع المبدأ القائل: افعل بمقتضى قاعدة تحتوي في ذاتها في عين الوقت الاستعداد الذي تصلح به صلاحية كلية لكل كائن عاقل. ذلك لأن القول بأنني في كل استخدام للوسائل من أجل غاية يجب على أن أفرض على قاعدتي هذا الشرط المقيد، وهو أن تصلح هذه القاعدة كقانون لكل كائن

(١٦١) إن الطبيعة عند "كانط" يمكن أن تكون بمثابة نمط لسياق الأخلاق، بسبب هذا التمثيل، كما وجهنا النظر إلى ذلك.

(١٦٢) ليس هنالك إلا ذات لجميع الغايات الممكنة، أعني الكائن العاقل هو الذي يستطيع أن يكون غاية في ذاته، لأنه لا يمكن تشبيهه بأية غاية من الغايات الجزئية، وهو بعقله يتصور القانون الموضوعي الذي يلزم لإرادته أن تتسق معه.

عاقِل، يعود على الدقة إلى القول بأنه : كمبدأ أساسى لجميع قواعد الأفعال يجب أن نضع نصب أعيننا أن موضوع الغايات، أعنى الكائن العاقل ذاته لا ينبغي ألَبَتَة أن يعامل ببساطة كوسيلة، بل كشرط مقيد أعلى فى استخدام جميع الوسائل، أعنى أن يعامل دائما وفى عين الوقت كغاية^(١٦٣).

وينجم عما تقدم دون منازع أن كل كائن عاقل كغاية فى ذاته، يلزم أن يكون فى مستطاعه، بصدد جميع القوانين، أيا كانت، التى يمكن أن يخضع لها، أن يعتبر ذاته فى عين الوقت، كخالق لتشريع كلى^(١٦٤). ذلك لأن هذا الاستعداد فى هذه القواعد لتكوين تشريع كلى، هو على الدقة الذى يميزه كغاية فى ذاته، وينجم بالمثل أن كبرياء الإنسان (امتيازَه) على جميع الكائنات البسيطة فى الطبيعة، التى تتضمن وجوب اعتباره لقواعده دائما من وجهة نظره هو، والتى هى أيضا فى عين الوقت وجهة نظر كل كائن عاقل يتصور كمشرع (هذا هو السبب فى أننا ندعو أيضا مثل هذه الكائنات أشخاصا). وعلى هذا النحو، نجد أن عالما من الكائنات العاقلة (Mundus Intelligibilis) معتبرا كمملكة للغايات، يكون ممكنا، وذلك بالتشريع الخاص بجميع الأشخاص كأعضاء وطبقا لذلك، فكل كائن عاقل يجب أن يفعل، كما لو كان دائما بقواعده عضوا مشرعا فى المملكة الكلية للغايات. والمبدأ الصورى لهذه القواعد هو: افعل كما لو كان يلزم لقاعدتك أن تصلح فى عين الوقت قانونا كليا (لجميع الكائنات العاقلة). إن مملكة للغايات ليست من ثم ممكنة إلا بمماثلتها لمملكة الطبيعة. إلا أن المملكة الأولى لا تتكون إلا تبعا لقواعد ذاتية، أعنى تبعا لقواعد يفرضها المرء على ذاته، بينما المملكة الأخيرة لا تتكون إلا تبعا لقوانين علل فاعلية

(١٦٣) ليس فى وسعى القول بأن قاعدة فعلى تصلح كقانون كلى لكائن عاقل لا يعد أن يكون وسيلة: ذلك لأنه فى هذه الظروف، لا يمكنه بذاته أن يصطنع قواعد قابلة لأن تتحول إلى قوانين كلية، ومن ثم لا تصبح العلاقة بين الإرادة وبين التشريع الأخلاقى عنده ما هى عندى وما ينبغي أن تكونه فى ذاتها. (١٦٤) كائن فإن فى ذاته لا يمكن أن يحكم بتشريع لا يسهم فيه، وإذ يفرض عليه من خارج، ينتهى إلى معاملته كمجرد وسيلة.

تخضع لقسر خارجي^(١٦٥). ورغم هذا فإن المرء لا يعطى مجموع الطبيعة، رغم كونه معتبرا كآلة، من حيث علاقته بالكائنات العاقلة معتبرة كغايات، الاسم الذى يستحقه تبعا لذلك أعنى مملكة الطبيعة^(١٦٦) إن مملكة من الغايات تتحقق تحققاً فعالاً بفضل قواعد يحدد الأمر المطلق فيها قاعدة لجميع الكائنات العاقلة، إذا اتبعت هذه القواعد اتباعاً مطلقاً. ولكن مع أن الكائن العاقل لا يستطيع أن يعتمد على أنه لو تبع بمواظبة هذه القاعدة، سيكون ذلك باعثاً لكون جميع الآخرين مخلصين أيضاً لها، ولا لى تتعاون معه مملكة الطبيعة وما لدى هذه المملكة من غايات، كما تتعاون مع عضو خليق بأن يكون جزءاً من المملكة غايات ممكنة بفضلها أعنى تشجيع انتظاره للسعادة^(١٦٧)، ومع ذلك فهذا القانون: افعل تبعا لقواعد عضو يضع تشريعاً كلياً لمملكة غايات ممكنة فحسب، هذا القانون يظل بكل قوته بقدر ما يأمر أمراً مطلقاً. وفى هذا على الدقة يكون هذا التناقض: أن كبرياء الإنسانية وحدها، من حيث كونها طبيعة عاقلة، مستقلة عن كل غاية أخرى نصل إليها بذلك، أو عن كل نفع، وأنه بمقتضى احترام فكرة بسيطة، لا أقل من أن تكون تحديداً صلباً للإرادة، وأن من الحق أن هذا.

(١٦٥) نحن نعلم أن المعرفة الحقيقية بالعالم المعطى، تستند عند "كانط" على تأكيد الميكانيزم، وأنه إذا استحال علينا أن نفر بالميكانيزم جميع منتجات الطبيعة، فإن فكرة الغاية، وهى مجرد فكرة منظمة، لا ينبغى ألته أن تقيد مجهودنا للخروج بتفسيرات ميكانيكية، فى الحدود التى تتخطى عندها هذه التفسيرات متناول ذكائنا.

(١٦٦) عند "كانط" مع كون الطبيعة خاضعة للميكانيزم. ويمكن بل وينبغى أن ندعوها مملكة ذلك لأنها تبعا لمملكتنا فى الحكم تعمل فى بعض منتجاتها، وفى مسارها العام، من أجل غايات. إلا أن ما يحدد فى آن واحد الحد والشرط الأسمى لهذه الهيراركية للغايات، هو الكائن العاقل، إذا اعتبرناه بوجه خاص ككائن أخلاقى؟ الإنسان هو "الهدف النهائي" للخلق، من حيث أن حريته، بتوافقها مع القانون العملى اللامشروط، تتخذ كموضوع لها تحقيق الخير الأسمى فى العالم، ولما كان الإنسان متصوراً على هذا النحو، فليس لنا أن نتساءل لأية غاية يوجد، فوجوده فى الأخلاقية هدفه الأسمى، ويستمد من هذا حقه فى أن يجعل لاحقاً بهذا الغايات الأخرى للطبيعة. (انظر: نقد ملكة الحكم).

(١٦٧) ليس للغايات التى تحققها الطبيعة علاقة مباشرة وضرورية بميولنا؟ فالطبيعة لا تستطيع إذن أن تضمن لنا بذاتها السعادة المناسبة مع فضيلتنا، ولكى ينجز الاتفاق الدقيق بين الفضيلة والسعادة، أعنى الخير الأسمى، لابد لنا أن نفترض وجود علة أسمى، مبدأ هذا الاتفاق، وهذه عند "كانط" مسلمة من مسلمات العقل العملى.

الاستقلال للقاعدة بالنسبة لجميع الدوافع من هذا الضرب هو الذى يجعل لها سموها، ويجعل كل كائن عاقل خليقا بأن يكون عضوا مشرعا فى مملكة الغايات، إذ بدون ذلك لا ينبغى للمرء أن يتصور إلا خاضعا للقانون الطبيعى لرغباته. ومع كون مملكة الطبيعة ومملكة الغايات يمكن تصورهما كمتحدتين معا تحت إمرة رئيس واحد، ومع أن المملكة الثانية لن تقتصر على كونها فكرة بسيطة، بل قد تكتسب واقعا حقيقيا^(١٦٨). سيكون لهذه الفكرة على التأكيد منفعة تأتيها من إضافة دافع قوى، وليس على أى حال من زيادة قيمتها الباطنية^(١٦٩). ذلك، لأنه رغم ذلك، لا أقل دائما من وجوب مثول هذا المشرع الأوحد واللامتناهى فى ذاته كحاكم على قيمة الكائنات العاقلة بمقتضى سلوكها المنزلة فقط، ذلك السلوك الذى تحدد مواصفاته لها بفضل هذه الفكرة دون غيرها. وجوهر الأشياء لا يتغير تبعا لعلاقاتها الخارجية، وهذا بصرف النظر عن هذه الأخيرة، يكفى ليكون القيمة المطلقة للإنسان، وكذلك المقياس الذى يحكم عليه به من جانب أى كائن، حتى لو كان الكائن الأسمى. فالأخلاقية هى من ثم الرابطة بين الأفعال وبين اكتفاء الإرادة بذاتها، أعنى التشريع الكلى الممكن طبقا لقواعد هذه الإرادة. إن الفعل الذى يمكن أن يتوافق مع اكتفاء الإرادة بذاتها فعل مباح. والفعل الذى لا يمكنه ذلك فعل ممنوع. إن الإرادة التى تتوافق قواعدها بالضرورة مع قوانين الاكتفاء الذاتى هى إرادة سليمة، إرادة خيرة خيرا مطلقا. واعتماد إرادة ليست خيرة خيرا مطلقا بالنظر إلى مبدأ الاكتفاء الذاتى (القسر الأخلاقى) هو الإلزام. ولا يمكن للإلزام إذن أن

(١٦٨) هذا الافتراض فى نظر "كانط" افتراض مشروع تماما، بل ولا غنى عنه بمعنى ما، إلا أنه ليس موضوعا ليقين برهانى، وإنما لاعتقاد للعقل، مستند إلى القانون الأخلاقى، ومؤكد لواقعية الشروط التى لا يمكن بدونها تصور إنجاز الخير الأسمى.

(١٦٩) ومن هنا الفكرة التى بمقتضاها ينزع العالم، بفضل الله، إلى تحقيق الخير الأسمى ومن ثم تكوين وحدة نسق الغايات كله، لا تصلح إلا بالقانون الأخلاقى. فلا يمكن إذن أن نوكل إليها، بقلب الأدوار، دور مبدأ أو ضمان للقانون.

ينتمى إلى كائن مقدس، فالضرورة الموضوعية لفعل بفضل الإلزام تسمى الواجب.

وبالقليل الذى قلته، لن يجد المرء مشقة فى أن يشرح لنفسه كيف يحدث أننا مع كوننا فى كنف تصور الواجب نتخيل أنفسنا خاضعين للقانون فإننا نتمثل لأنفسنا مع ذلك سموا معينا وكبرياء معينة تلتصق بالشخص الذى يفى بجميع واجباته. ذلك لأنه لا يكون له فى ذاته سمو من حيث كونه خاضعا للقانون الأخلاقى، ولكن من حيث كونه بالنظر إلى ذات هذا القانون، هو فى عين الوقت مشرع وأنه ليس لاحقا لهذا القانون إلا بهذه الصفة. ولقد ألمعنا أيضا آنفا. كيف أنه لا الخوف، ولا الميل، بل احترام القانون وحده هو الدافع القادر على أن يعطى الفعل قيمة أخلاقية. إن إرادتنا الخالصة، مع افتراض كونها ~~لا~~ تعمل إلا بشرط تشريع كلى يغدو ممكنا بفضل قواعدها، هذه الإرادة المثالية التى يمكن أن تكون إرادتنا، هى الموضوع الخالص للاحترام، وتتألف كبرياء الإنسانية على الدقة من هذه الملكة التى لديها لوضع قوانين كلية، بشرط أن تخضع هى ذاتها فى عين الوقت بخاصة لهذا التشريع.

اكتفاء الإرادة كمبدأ أعلى للأخلاقية

إن اكتفاء الإرادة هو هذه الخاصية التى للإرادة، وهى أن تكون لذاتها قانونها (مستقلة عن كل خاصية للموضوعات التى تريدها). فمبدأ الاكتفاء الذاتى هو إذن : أن نختار دائما على نحو تكون معه قواعد اختيارنا متضمنة فى عين الوقت كقوانين كلية فى فعل الإرادة ذاته. أما أن تكون هذه القاعدة العملية أمراً، أعنى أن إرادة كل كائن عاقل ترتبط بالضرورة. بهذا الأمر ارتباطها بشرط، فإن هذا لا يمكن البرهنة عليه بالتحليل البسيط للتصورات المتضمنة فى الإرادة، ذلك لأن هذه قضية تأليفية^(١٧٠). فينبغى أن نتخطى معرفة الموضوعات، وأن ندخل فى نقد

(١٧٠) هذه القضية هى قضية تأليفية من حيث أنها ترتبط بفكرة إرادة خيرة، فكرة تشريع كلى ليس متضمنا فيها منطقيا.

للذات، أعنى العقل العملى الخالص^(١٧١). والواضح أن هذه القضية التأليفية، التى تأمر أمراً قاطعاً يجب أن يكون فى المستطاع أن تعرف معرفة أولية تماماً، وليس هذا موضوع دراستنا فى هذا القسم. ولكن أما أن مبدأ الاكتفاء الذاتى موضع دراستنا هنا، هو المبدأ الأوحد للأخلاق، فإن هذا يفسر تفسيراً طيباً بتحليل بسيط لتصورات الأخلاقية. إذ يتبين من هذا أن مبدأ الأخلاقية يلزم أن يكون أمراً مطلقاً، وأن هذا الأمر المطلق لا يأمر بأكثر أو بأقل من هذا الاكتفاء الذاتى عينه.

تبعية الإرادة كمنبع لجميع مبادئ الأخلاقية غير المشروعة:

حين تبحث الإرادة عن القانون الذى يلزم أن يحددها خارج استعداد قواعدها لإقامة تشريع كلى يأتى منها، وحين تمضى بالتالى إلى أعلى من ذاتها، باحثة عن هذا القانون فى صفة موضوع من موضوعاتها فإنه ينجم عن هذا تبعية الإرادة. فحينئذ لا تكون الإرادة هى التى تضع لذاتها القانون، بل الموضوع هو الذى يضعه لها من حيث علاقته بها. هذه العلاقة سواء اعتمدت على الميل أو على تمثلات العقل^(١٧٢)، لا يمكن أن تجعل ممكناً إلا أوامر شرطية: يجب أن أفعل هذا الشيء لأننى أرغب فى هذا الشيء الآخر. وعلى العكس، فإن الأمر الأخلاقى، كنتيجة لكونه مطلقاً يقول: يجب أن أفعل على هذا النحو أو ذاك، بينما لا أرغب فى شيء آخر. مثلاً تبعاً للأمر الأول نقول: لا يجب أن أكذب حتى ولو كانت الكذبة لا تجر على أدنى عار. فهذا الأمر الأخير يجب إذن أن يصرف النظر عن كل موضوع، على نحو لا يكون للموضوع على الإطلاق أى نفوذ على الإرادة: والواقع يجب ألا يقنع العقل العملى (الإرادة) بتدبير أمر منفعة غريبة عنه^(١٧٣). بل أن يبدى فقط سلطته الخالصة الأمرة، كتشريع أعلى،

(١٧١) من أجل بيان بآية ملكة يكون العقل على أعمال هذا الاتصال التأليفى الذى اكتشفه تحليل الوعى العام، ومن أجل البحث عن الكيفية التى يكون بها عمل هذه الملكة مشروعا.

(١٧٢) فى هذه الحالة لا تستطيع ثملاً تال عقل من حيث إنها منصبة قبل كل شيء على موضوعات، أن تحدد الإرادة إلا بواسطة الحساسية.

(١٧٣) إذ تمتد ليس العقل هو الذى سيكون عقلاً عملياً على الحقيقة، بل موضوعات الميول.

وعلى هذا النحو نقدم مثلاً، أنني يجب أن أسعى إلى تأكيد سعادة الآخرين، كما لو كنت من جانب ما منتقعا في قيام هذه السعادة مثلاً (سواء بميل مباشر أو بطريقة مباشرة بسبب إشباع ما أوجده العقل) ولكن فقط لأن القاعدة التي تستبعد هذا العمل لا يمكن أن تتضمن في فعل إرادى واحد بعينه كقانون كلى.

تصنيف جميع مبادئ الأخلاقية التي يمكن أن تنجم عن

التصور الأساسى للتبعية كما حددناه

لقد حاول العقل الإنسانى هنا كما فى كل مكان فى استخدام الخالص بقدر ما افتقر إلى النقد^(١٧٥)، كل الطرق الباطلة الممكنة قبل أن ينجح فى العثور على الطريق الوحيد الصحيح.

إن جميع المبادئ التى يستطيع المرء أن يسلم بها من وجهة النظر هذه هى أما تجريبية أو عقلية^(١٧٦). والمبادئ الأولى المستمدة من مبدأ السعادة، مؤسسة على الشعور، المادى أو الأخلاقى، والمبادئ الثانية المستمدة من مبدأ الكمال، مؤسسة، إما على التصور العقلى للكمال، معتبرا كمعلول ممكن^(١٧٧). أو على تصور كمال يوجد بذاته (إرادة الله) معتبرا كعلة محددة لإرادتنا^(١٧٨).

(١٧٥) لابد أن هذه بالفعل عند "كانط" نتيجة من نتائج النقد، أعنى بيان أن العقل الذى يكون عملياً على التخصيص، لا يمكن إلا أن يكون عقلاً خالصاً، يستمد قدرته من صورته فقط، لا من تمثل الموضوعات المادية.

(١٧٦) يقدم لنا "كانط" فى "نقد العقل العملى" (القسم الأول الفصل الأول) لوحة، يرى أنها كاملة، بالمبادئ المادية والتابعة للتحديد: وتنقسم هذه المبادئ أولاً إلى مبادئ ذاتية ومبادئ موضوعية، وتنقسم المبادئ الذاتية بدورها إلى مبادئ خارجية وهى أولاً التربية (مونتاني) ثم الدستور المدنى (ماندويل)، وإلى مبادئ باطنية وهى أولاً الشعور البرىء (أبيقورس) والشعور الأخلاقى (هتشنسون) وتنقسم المبادئ الموضوعية بالمثل إلى مبادئ باطنية تعود إلى الكمال (وولف والرواقيون) وإلى مبادئ خارجية، تعود إلى إرادة الله (جروسيوس ولاهوتيون أخلاقيون مختلفون).

(١٧٧) يشير "كانط" هنا بوجه خاص إلى "وولف" ومدرسته "جروسيوس".

(١٧٨) إن "كانط" يفكر هنا فى جروسيوس (١٥٨٢ - ١٦٤٥) ينسب إلى الله حرية مستقلة بذاتها عن العقل، ويضع فى الأمر الإلهى مصدر كل إلزام أخلاقى.

والمبادئ التجريبية لا تصلح دائما أساسا للقوانين الأخلاقية. ذلك لأن الكلية التي يجب أن تصلح بها لجميع الكائنات العاقلة دون تمييز، والضرورة العملية اللامشروطة التي تفرض عليها بناء على ذلك، تختفى إذا كان المبدأ فيها مستمدا من التكوين الخاص للطبيعة الإنسانية أو من الملبسات العارضة التي يوضع فيها. ومع ذلك فمبدأ السعادة الشخصية هو أشد المبادئ استحقاقا للاستهجان، ليس فحسب لأنه باطل، وأن التجربة تناقض - افتراض أن الهناء يتوقف دائما على حسن العمل، وليس فحسب لأنه لا يسهم بأقل درجة في تأسيس الأخلاقية، ذلك لأن جعل إنسان سعيدا شيء آخر غير جعله خيرا، وجعله بصيرا حصيفا بالنسبة لمصلحة شيء آخر غير جعله فاضلا، ولكن لأنه يفترض وراء الأخلاقية دوافع هي أخرى أن تتساقط وتدمر عظميتها، وهي تشمل في الواقع في طائفة واحدة البواعث التي تدفع إلى الفضيلة والبواعث التي تدفع إلى الرذيلة، وهي تعلمنا فقط كيف نحسب حسابا صحيحا، ولكنها تمحو محو تاما الخلاف النوعي بين الاثنين^(١٧٨). أما عن الشعور الأخلاقي، هذا الحس الخاص المزعوم^(*) (ومن بالغ السطحية أن نلوذ به، علما بأن أولئك الذين يعجزون عن التفكير هم الذين يظنون أنهم بإزاء الشعور، حتى فيما يتصل

(١٧٨) مع أن البحث عن السعادة يمكن أن يكون في حدود معينة وبخاصة في شروط معينة غاية في المشروعية، فمن البطالان والنحس في نظر "كانط" أن نقيمه في قانون عملي، حتى ولو أعلن المرء أن السعادة التي نسعى إليها ليست فقط سعادة الساعي، بل هي أيضا سعادة أشباهه، فيبقى دائما أن القانون الأخلاقي، متصورا في نقائه المطلق، هو الذي يستطيع أن يخلق على السعادة كبرياء، يمكن أن تفرض الانشغال بسعادة الآخرين كالزام مقيد لانشغالنا بسعادتنا الخاصة. إن جميع المبادئ المادية والتابعة ترجع بطريقة مباشرة تتفاوت قلة وكثرة إلى مبدأ السعادة، كما أشار إلى ذلك "كانط" بخاصة في "نقد العقل العملي" (القسم الأول، الفصل الأول) وعلى ذلك فمبدأ السعادة هو الأساس الذي يتعارض تعارضا جوهريا مع المبدأ الأخلاقي الحقيقي.

(*) اسلك مبدأ الشعور الأخلاقي مع مبدأ السعادة ذلك لأن كل مصلحة تجريبية تعد بأن تسهم في رفاهتنا، بالرضى الذي يجلبه شيء، سواء أحدث هذا فورا ودون اعتبار للمنافع، أو كان ثمة مراعاة للمنفعة وبالمثل ينبغي مع هتشنسون^(١٨١)، أن نسلك مبدأ التعاطف من أجل سعادة الآخرين في ذات مبدأ الحس الأخلاقي الذي يسلم به.

فقط بقوانين كلية. ومع أن المشاعر التي تتميز بالطبيعة بعضها من البعض الآخر بعدد لا يتناهى من الدرجات، لا تزودنا ألبة بمقياس عادل للخير والشر، دون أن نضع في الاعتبار أن هذا الذي يحكم بشعوره لا يستطيع بتاتا أن يحكم حكما صحيحا بالنسبة للآخرين^(١٨٠). فهو أقرب مع ذلك من الأخلاقية ومن الكبرياء الخاصة به، ذلك لأنه يجعل للفضيلة الشرف بأن ينسب إليها فورا الإشباع الذي تعطيه والاحترام الذي نكنه لها، وهو لا يقول لها في وجهها أنه ليس جمالها، ولكن منفعتها فقط التي تجعلنا نتعلق بها^(١٨١).

وبين المبادئ العقلية للأخلاقية يصلح التصور الأنتولوجي للكمال (بقدر ما هو خال، وغير محدد، ومن ثم لا يصلح للاستخدام للكشف في الحقل الواسع الممكن، عن أقصى ما يلائمنا، ومع أنه لكي يميز تميزا نوعيا من كل واقع آخر الواقع الذي يعيننا، لابد وأن ينجر إلى الدور في دائرة، بحيث لا يمكنه أن يتجنب أن يفترض ضمنا الأخلاقية التي يجب أن يفسرها)^(١٨٢)، مع ذلك على نحو أفضل من التصور اللاهوتي الذي يستتبط

(١٨٠) لقد كان .. "شافتسبري" و"هتشون" و"هيوم" هم الذين أيدوا أن الخير أبعد عن أن يكتشف ويحدد بالعقل، هو موضوع حس خاص، الحس الأخلاقي، يدركه ويتعرف عليه تلقائيا. وقد أخذ "كانط" نفسه لفترة ما، بهذه النظرية التي بدت له مزودة للطبيعة الأخلاقية للإنسان بنظرة أدق وأشد تحديدا من نظرية "وولف" عن الكمال وبدت له فوق ذلك حافزة الفيلسوف إلى تحليل للأخلاقية أشد مباشرة وأكثر نزاهة (انظر. برنامج دروس فترة الشتاء ١٧٦٥-١٧٦٦). وقد نبذها نبذا صريحا مشبها لها بالبيقورية وذلك في بحثه سنة ١٧٢٠، حيث أقام أسس مذهبه العقلي الجديد.

(١٨١) إن ما يسميه المرء الحس الأخلاقي، تبعا لما يقوله "كانط" طواعيه، ليس له من واقعية ولا من حقيقة إلا من حيث كونه معلولا ينتج فينا بتأثير القانون.

(١٨٢) لقد كان "فرنسيس هتشون" (١٦٩٤-١٧٤٢) من أشهر أتباع نظرية الحس الأخلاقي، فقد دافع عنها في بحثه عن "نمط أفكارنا عن الجمال والخير" (١٧٢٥) وفي "مبحث عن الطبيعة واتجاه الانفعالات والعواطف، مع توضيحات عن الحس الأخلاقي" (١٧٢٨)، وفي "نسق لفلسفة أخلاقية" (١٧٥٥).

(١٨٣) إن تصور الكمال هو تصور يمكن أن يترك للمبدأ الأخلاقي أن يحدده، ولكنه لا يستطيع أن يحدده بذاته. فإذا كان يجب على أن أبحث عن كمال، أعني أن أصقل في ذاتي جميع الملكات الضرورية

الأخلاقية من إرادة إلهية كاملة كمالات مطلقة، لا لأننا ليس لدينا فقط رغم كل شيء الحدس بكمال الله، وكوننا لا نستطيع أن نستمد هذا الحدس إلا من تصوراتنا، والتصور الرئيسى بينها هو تصور الأخلاقية، ولكن لأننا لو لم نتقدم على هذا النحو (لكى لا نتعرض للدور الذى سيتم بالفعل فى التفسير)^(١٨٣). فإن التصور الوحيد الذى يبقى لنا من الإرادة الإلهية، المستمد من صفات حب المجد والسيطرة، والمرتبطة بتمثيلات السطوة والغضب المريعة، يرسى بالضرورة أسس نظام أخلاق، هو بالضبط ضد الأخلاقية.

وإذا كان على أن أختار بين تصور حس أخلاقى وبين تصور الكمال بوجه عام (والاثنان على الأقل لا يسيئان إلى الأخلاقية)^(١٨٤). وإن كانا عاجزين تماما عن تدعيمها كأسس)، فإننى أقف فى صف الثانى، ذلك أنه على الأقل يرفع مهمة الحكم فى المسألة من الإحساس ليعهد بها إلى محكمة العقل، برغم أنه لا يحكم بشيء هنا، فإنه يحتفظ مع ذلك بالفكرة غير المحددة (لإرادة خيرة فى ذاتها) دون أن يفسدها من أجل تحديد أدق. وفيمابقى، أعتقد أن فى وسعى أن أستغنى عن دحض مفصل لجميع هذه المذاهب. هذا الدحض غاية فى اليسر، وربما أدركه إدراكا طيبا أولئك الذين تتطلب وظيفتهم أن يعلنوا أنتماءهم لواحدة من هذه النظريات (ذلك لأن المستمعين لا يعانون عن طيب خاطر تعليق الحكم) بحيث يكون من ضياع الوقت فقط الإلحاح على ذلك. ولكن ما يعيننا هنا أكثر، هو أن نعرف أن هذه المبادئ لا تزودنا ألبتة بأساس أول للأخلاقية

لإنجاز الغايات التى يعينها العقل فما ذلك إلا لأن العقل يتطلب ذلك. وبعبارة أخرى، يستند تصور

الكمال إلى تصور قانون أخلاقى، ولا يستند تصور قانون أخلاقى إلى تصور الكمال.

(١٨٣) ذلك لأننا نستمد تصور الأخلاقية من ذواتنا لكى ننسبها إلى الله، ولكى نفسر بعد ذلك بهذه الصفة

حضور القانون الأخلاقى فىنا.

(١٨٤) إن مبدأ السعادة يدمر على العكس كل أخلاق.

غير تبعية الإرادة، وأنه على الدقة من أجل هذا يلزم لهذه المبادئ أن تخطئ هدفها.

وفي جميع المرات التي يعن للمرء فيها أن يتخذ كدعامة موضوعا للإرادة حتى يتعين للإرادة القاعدة التي تحددها، فالقاعدة ليست إلا التبعية والأمر مشروط في الحدود التالية: لو أو لأن المرء يرغب في هذا الموضوع فيجب عليه أن يفعل بهذه الطريقة أو بتلك، وبالتالي لا يستطيع هذا الأمر ألبة أن يكون أمرا أخلاقيا، أعنى أمرا مطلقا أما أن الموضوع يحدد الإرادة بواسطة الميل، كما هو الشأن في مبدأ السعادة الشخصية، أو بواسطة العقل مطبقا على موضوعات ممكنة لرغبتنا بوجه عام، كما هو الشأن في مبدأ الكمال فإن الإرادة لا تتحدد أبداً فوراً بذاتها، بتمثل الفعل، ولكن فقط بالدافع الناجم عن النفوذ الذي تمارسه عليه النتيجة المنتظرة للفعل: يجب أن أفعل هذا الشيء لأننى أرغب فى شيء آخر.

وهنا ينبغى أيضا، فى الموضوع الذى أنا بصددده، افتراض قانون آخر، تبعا له أرغب بالضرورة هذا الشيء الآخر، وقانونه بدوره فى حاجة إلى أمر يفرض على هذه القاعدة اتجاها محبدا. ذلك لأنه، كما أن الإغراء الذى لا بد أن يطبعه تمثل موضوع قابل للتحقق بقوانا، على إرادة الكائن تبعا لملكات طبيعية، يشكل جزءا من طبيعة الكائن، سواء من الحساسية (الميل أو الذوق) أو الفهم والعقل، التى بمقتضى التكوين الخاص لطبيعتها يلزمها إشباع. فإن الطبيعة هى إذن التى تعطى القانون، وليس فقط هذا القانون من حيث هو كذلك، يجب أن يعرف ويبرهن عليه بالتجربة وحدها: هو قانون عارض فى ذاته ولا يصلح كذلك لإقامة قاعدة عملية بآتة وهو ما يجب أن تكون عليه القاعدة الأخلاقية، ولكنه ليس أبداً إلا تبعية الإرادة، فالإرادة لا تعطى ذاتها قانونها. وإنما هو إغراء غريب عنها هو الذى يعطيها القانون، لصالح تكوين خاص وكائن مستعد لاستقباله.

إن الإرادة الخيرة خيرا مطلقا، حيث المبدأ يجب أن يكون أمرا مطلقا، تغدو إذن غير متحددة بالنظر إلى جميع الأشياء، فهى لا تشمل

إلا صورة فعل الإرادة بوجه عام، وذلك كإكتفاء ذاتي. أعني أن استعداد القاعدة لكل إرادة خيره لكي تقوم بمثابة قانون كلي. هو أيضا القانون الأوحى الذى تفرضه على ذاتها إرادة كل كائن عاقل، دون أن يدخل من الباطن كمبدأ، دافعا أو مصلحة أيا كانت.

وكيف تكون مثل هذه القضية العملية التأليفية الأولية ممكنة، ولم تكون ضرورية ! هنا مشكلة لا يمكن أن نجد حلها فى حدود ميتافيزيقا الأخلاق. فنحن لم نؤكد هنا حقيقة هذه القضية، بل ولم نزع أننا وصلنا بصددنا إلى دليل بين أيدينا. لقد بينا فقط، بنمو وتطور تصور الأخلاقية المتقبل تقبلا كليا، أن ثمة إكتفاء ذاتيا للإرادة يرتبط لا مفر بهذا التصور، أو بالأحرى هو أساس هذا التصور. ومن ثم فإن من يأخذ الأخلاقية كشيء من الواقع، لا كفكرة واهمة دون حقيقة يجب أيضا أن يقبل المبدأ الذى عيناه له. وهذا القسم من كتابنا كان إذن قسما تحليليا كالقسم الأول. أما عن البرهنة الآن على أن الأخلاقية ليست وهما، وهو زعم له نتيجة مؤكدة، لو كان الأمر المطلق أمرا صحيحا، ومعه إكتفاء الإرادة، ولو كان ضروريا ضرورة مطلقة كمبدأ أولى، لاقتضى هذا إمكانية استخدام تأليفى للعقل الخالص العملى، ولكننا لا نستطيع أن نحاول ذلك دون أن نقوم بادئ ذى بدء بنقد لهذه الملكة عينها، ملكة العقل وفى القسم الأخير سنتتبع السمات الرئيسية، لهذا النقد، وهذا ما يكفى هدفنا^(١٨٥).

(١٨٥) على نحو ما ذكرنا من قبل، تتلخص ميتافيزيقا الأخلاق قبل كل شيء فى تحديد المبدأ الأسمى للأخلاقية، فى أن يستنبط منه بتطبيقه على الطبيعة الإنسانية، نسق الواجبات، بينما الوظيفة الخاصة بالنقد هى أن يقيم موضوعية هذا المبدأ بفحص القدرة العملية للعقل. ومن ثم فالنقد هو الذى عليه وحده أن يبرهن على أن الأخلاقية صحيحة. بينما المنهج المتبع إلى الآن قد اقتصر على البحث فيما تنطوى عليه الأخلاقية إذا كانت صحيحة.

القسم الثالث

الانتقال من ميتافيزيقا الأخلاق

إلى نقد العقل الخالص العملي

تصور الحرية هو المفتاح لتفسير الاكتفاء الذاتى للإرادة

الإرادة ضرب من العلية عند الكائنات الحية من حيث كونها عاقلة وتغدو الحرية تلك الخاصة التى يمكن أن تكون لهذه العلية وتتمثل فى قدرتها على أن تعمل مستقلة عن العلل الغريبة التى تحددها. وكما أن الضرورة الطبيعية هى الخاصية التى تمكّلها العلية القائمة فى جميع الكائنات المجردة من العقل فإن عملها يتحدد تبعاً لتأثير علل غريبة عنها.

هذا التعريف الذى قدمناه للحرية تعريف سلبي، وهو بالتالى لنقف على جوهره، غير مثمر، ولكن ينساب منه تصور وضعى للحرية وهو تصور يبلغ من الغنى مبلغه من الخصب. وكما كان تصور العلية ينطوى فى ذاته على تصور القوانين، وبمقتضاها يلزم لحدوث الشيء الذى نسميه معلولاً أن يكون ثمة شيء آخر يدفع به وهو العلة، فإن الحرية مع كونها ليست خاصية للإرادة تتوافق مع قوانين الطبيعة، فإنها ليست مع ذلك خارجة عن كل قانون، بل على العكس، يلزم أن تكون عليه تعمل تبعاً لقوانين ثابتة، ولكنها قوانين من نوع خاص إذ لولا هذا لكانت الإرادة الحرة عدماً خالصاً^(١٨٦).

والضرورة الطبيعية هى تبعية للعلل الفاعلة إذ أن كل معلول ليس تمتد ممكناً إلا تبعاً لهذا القانون وهو أن أى شيء آخر يحدد العلة الفاعلة للعلية. فمم يمكن أن تتألف إذن حرية الإرادة، اللهم إن لم يكن فى الاكتفاء

(١٨٦) ينبذ "كانط" حرية اللامبالاة، بينما يسلم بالإرادة الحرة بمعنى سنحدده فيما بعد.

الذاتى، أعنى فى الصفة التى لها وهى أن تكون هى لذاتها قانونها. (١٨٧)
ومن هنا فهذه القضية : للإدارة فى جميع الأفعال، قانونها الذى لها فى ذاتها، ليست إلا صيغة أخرى لهذا المبدأ :

لا ينبغى العمل إلا بمقتضى قاعدة يمكن لها أن تكون موضوعاً لذاتها بصفاتها قانوناً كلياً. ولكن، هذه على الدقة صيغة الأمر المطلق ومبدأ الأخلاقية، فالإرادة الحرة والإرادة الخاضعة لقوانين أخلاقية ليسا بالتالى إلا شيئاً واحداً بعينه. (١٨٨)

(١٨٧) بسط كتاب نقد العقل الخالص تصورين للحرية: تصور كوني "كوسمولوجي" ترانسندنتالي وهو تصور عقلى على الدقة بمتقاضه تكون الحرية هى القدرة على الفعل باستقلال عن ميكانيزم الطبيعة وعلى إنتاج سلسلة من الظواهر بعلة معقولة وخارج نطاق الزمان تتجلى فى الزمان وفق ضرورة القوانين الطبيعية. ثم تصور عملى وبالأحرى سيكولوجي تثبته التجربة التى يحدد العقل تبعاً لها الإرادة بتزويدها بقواعد السلوك. والحرية العملية هى حرية يقينية يقيناً مباشراً من حيث الوظيفة التى تنجزها وإذا كانت تتأسس على إمكانية حرية كونية وترانسندنتالية - وهى إمكانية لا يستطيع العقل من جانب آخر أن يحيلها إلى واقع موضوعي - فإن ذلك فحسب من أجل تنحية الشك التأملى الذى يتساءل به المرء ما إذا كان ما يظهر فينا كحرية بالنسبة للإرهاصات الحسية يمكن أن يكون طبيعة بالنسبة لعقل أعلى أو أبعد. وقد أقيمت العلاقة بين هذين الضربين من الحرية إقامة ناقصة فى "نقد العقل الخالص" ذلك لأن "كانط" لم يكن قد وصل بعد إلى الصيغة الواضحة تماماً لمبدأ الاكتفاء الذاتى.

(١٨٨) يؤكد "كانط" إذن كون الحرية والأخلاقية رمزاً واحداً ولم يكشف عن هذا التطابق فى نقد العقل الخالص ولم يكشف كذلك عما تكونه الحرية الترانسندنتالية التى يبدو مرتبطاً بها بصفة جوهرية القرار الأسمى الذى يجعل سلوكنا طبيياً أو شيئاً ولم يكشف كذلك عما تكونه الحرية العملية التى يمكنها أن تطبق كقاعدة على المربح والنافع تطبيقها على الخير. فهنا، بفضل إلقاء الضوء على فكرة الاكتفاء الذاتى يبدو أن صورة الحرية تجد فى الأخلاقية، فى فكرة الإرادات المشرعة الكلية مضموناً مناسباً. فهل ينبغى لنا مع ذلك أن نعتقد بأن "كانط" لم يعد يسلم بحرية الإرادة السيئة. وأنه عاد بطريق ملتو إلى نظرية قريبة من حتمية ليبنتز؟ ليس الأمر كذلك على التأكيد مع أنه من حيث طبيعة المشكلة المتطورة ارتبط هذا الكتاب (أسس ميتافيزيقا الأخلاق) بعرض جانبى الحرية والأخلاقية من حيث أن كلا منهما يمكن أن يتحول إلى الآخر. وليس من غاية اليسر أن نضع قبضتنا على جماع فكر "كانط" فى هذا الموضوع. وإليك فيما يلوح كيف ينبغى تمثل هذا الفكر: "فالإرادة هى فى لبها

فإذا افترضنا إذن حرية الإرادة. فيكفى أن نحلل تصورها لكي نستتبط من هذا التصور الأخلاقية ومعها مبادئها. ومع ذلك فهذا المبدأ هو دائماً قضية تأليفية. يمكن التعبير عنها على النحو التالي: إن إرادة خيرة خيراً مطلقاً، هي التي يمكن لقاعدتها أن تحتوى دائماً في ذاتها القانون الكلى الذى هي قادرة على أن تكونه، ذلك أن المرء لا يستطيع بتحليل تصور إرادة خيرة خيراً مطلقاً أن يكتشف هذه الخاصية في القاعدة. ولكن قضايا تأليفية من هذا الضرب ليست ممكنة إلا بشرط ارتباط تصورين أحدهما مع الآخر بفضل اتحادهما مع تصور ثالث حيث يجب من جانب ومن آخر أن يلتقوا. (١٨٩) إن التصور الوضعى للحرية يمدنا بهذا الحد

= ملكة العمل بقواعد أو تعاليم، فبينما تستعير دوافعها من الميول الحسية، فإنها لا تخضع من جانبها لنفوذ محدد على الدقة لأن هذه الدوافع لا تصلح لها إلا إذا أجزت في قاعدة فعلها. وبعبارة أخرى كل قاعدة تنطوى على عنصر عقلى ممتنع بهذا عينه على الدوافع المعطاة ويمكن للمرء أن يؤيد بهذا المعنى أن الحرية توجد عند الإنسان بمجرد أن يضع لنفسه قاعدة للسلوك أياً كانت: فهي ليست حرية لامبالاة، ما دامت الأفعال المادية المستمدة من هذه القاعدة مرتبطة دائماً بعقل محددة أو قابلة للتحديد في التجربة هذا من جهة ومن جهة أخرى ما دامت القاعدة المختارة تعبر بالنسبة للحكم العملى عن الاتجاه المطرد للسلوك. ومع ذلك فالعقل قادر ليس فقط على أن يضع في قواعد وصيغ الدوافع التى تزوده بها الحساسية، بل أيضاً على أن يزودنا من ذاته بقانون يأتى مضمونه كما تأتى صورته من ذات العقل، ويكفى لتحديد الإرادة فيما هو جوهرى لها، أعنى في قاعدتها، هذا القانون هو القانون الأخلاقى، المستقل عن كل مادة تجريبية، وغير مشروط في ذاته. ومن هنا فالعقل عملى من حيث كونه خالصاً تماماً. ومن ثم يتصور المرء أن مكان القانون الأخلاقى هو الفعل الحر على التمام ولكن إذا كان تطابق الحرية والقانون الأخلاقى هو الحقيقة العملية العليا، وأن موضوع "أسس ميتافيزيقا الأخلاق" أن يبرزها، فلا يبدو أن هذا التطابق يطرح من فكر "كانط" واقعية إرادة حرة وإمكانية اختيار حر للشر و"كانط" في مؤلفاته التالية وبخاصة في مؤلفاته عن الدين يفرض أو يؤيد أن الإنسان يفعل الشر لا بمجرد تخلى إرادته عن ارهاصات الحساسية بل بتبن مباشر لقواعد تتقبل الدوافع الحسية كما لو كانت تساوى القانون. فالإنسان كائن حاس وعاقل معاً. وبسبب هذا فعقله حين يعمل، لا يتوافق بطبيعته وحدها توافقاً مباشراً مع القانون الموضوعى الذى يحمله مع ذلك في جوانحه وكما أن ثنائية الحساسية والعقل تصل إلى الحد الذى لا يكون معه انتقال بدرجات

الثالث. الذى لا يمكن أن يكون كما هو الشأن فى العالم الحسى^(١٩٠) (حيث التصور يشمل تصور شىء معتبراً كعلة، وتصور شىء آخر تتعلق به العلة ويعتبر معلول). ولكن ما هو هذا الحد الثالث الذى تحيلنا عليه الحرية والذى لدينا بصفة أولية فكرة عنه، إن إمكان الإشارة إليه هنا أمر ما برح بعيداً جداً عنه^(١٩١) وكذلك الشأن فيما يختص بفهمنا كيف يصدر تصور الحرية من العقل الخالص العملى، وكيف بهذا أيضاً يكون الأمر المطلق ممكناً: كل هذا يقتضى كذلك شيئاً من الإعداد.

الحرية يجب أن تفترض كخاصية للإرادة

عند جميع الكائنات العاقلة

ليس يكفى أن ننسب لسبب ما أيا كان الحرية لإرادتنا، إذا لم يكون لدينا سبب مقنع لنسبتها كما هى لجميع الكائنات العاقلة. ذلك لأنه لما كانت الأخلاقية لا تنهض بمهمة القانون لنا إلا من حيث كوننا كائنات عاقلة، فإنها يلزم أن تصلح أيضاً لجميع الكائنات العاقلة، ولما كان لابد لها من أن تستمد من خاصية الحرية، فإنه ينبغى أيضاً أن يثبت أن الحرية خاصة

مستمرة من الواحدة إلى الآخر، فذلك فإن الفعل الذى ينجز به العقل أعدته بدوافع حسية أو بفرض قانونه على الميول لا يمكن أن يمثل فى حريته الخالصة إلا كاختيار.

(١٨٩) تختلف الأحكام التأليفية عن الأحكام التحليلية فى أنها بوجه عام، تربط الموضوع بمحمول ليس متضمناً فيه تضمناً منطقياً، وهى لذلك تحتاج إلى وسيط يحقق اتحاد التصورين، وفى المعرفة النظرية يزودنا الحدس بهذا الوسيط، ومن هنا فمبدأ العلية الذى بمقتضاه كل ما يحدث يفترض شيئاً يعقبه هو تبعاً لقاعدة، يتضمن حدس الزمان وملكة الوقوف فى الزمان على الظواهر التى تتعاقب فيه، وبعبارة أخرى أن علاقة العلة بالمعلول هى علاقة المبدأ بالنتيجة، ولكنها علاقة قابلة للتحديد فى الزمان بطريقة تشمل موضوعاً واقعياً، بدلاً من التعبير تعبيراً بسيطاً عن هوية منطقية، والتعاقب الذى يحقق تسلسل حدين متحدين اتحاداً تأليفاً بقانون العلية هو تحديد خالص فى الزمان.

(١٩٠) كما يتمثل للحدس.

(١٩١) هذا الحد الثالث، هو كما سنرى، تأكيد عالم معقول.

لإرادة جميع الكائنات العاقلة، ولا يكفي أن يثبت ذلك ببعض تجارب مزعومة للطبيعة الإنسانية (وهذا، مع ذلك، مستحيل استحالة مطلقة فليس يمكن إلا إثبات أولي)^(١٩٢) ولكن ينبغي أن نبرهن عليها كمنتمية بوجه عام إلى نشاط الكائنات العاقلة ذات الإرادة. ومن ثم أقول: كل كائن لا يستطيع أن يعمل إلا في كنف فكرة الحرية. هو بهذا ذاته، من وجهة النظر العملية، حر على الحقيقة، أعني أن كل القوانين التي ترتبط بالحرية ارتباطاً لا فكاك منه تصلح له على الدقة بنفس الطريقة كما لو كان من المقطوع به أن إرادته حرة بذاتها وبأسباب تصلح من وجهة نظر الفلسفة النظرية^{(١٩٣)(*)}. وأنا أؤيد أننا ينبغي أن ننسب بالضرورة أيضاً لكائن عاقل.

(١٩٢) الحرية كما سيقول ذلك "كانط" فيما بعد لا يمكن أن تكون تصوراً مستمداً من التجربة، ما دامت كل التجربة الممكنة تخضع للضرورة الطبيعية ولقد ذكرنا القارئ بأن نقد العقل الخالص يعتبر الحرية العملية أيضاً كحرية قابلة للبرهنة عليها بالتجربة.

(*) (هذا المنهج الذي يتلخص في عدم التسليم بالحرية إلا في صورة فكرة تجعلها الكائنات العاقلة أساساً لأفعالها يكفي في خطتنا وأنا اختاره كي يكون في مقدوري أن أتجنب إلزام البرهنة على الحرية من الواجهة النظرية. إذ بينما يظل البرهان النظري على الحرية معلقاً، فإن ذات القوانين التي تلزم كائناً حراً بالفعل لا تجدى فتيلاً لكائن لا يستطيع أن يعمل إلا في كنف فكرة حريته الخاصة به. وبهذا يمكننا إذن أن نتخلص من عبء جاثم على النظرية).

(١٩٣) من وجهة النظر العملية لسنأ في حاجة إلى أن نعرف ما هي الحرية، فمند اللحظة التي تكون لدينا عنها الفكرة التي تعبر عن تلقائية العقل، يكفي أن نقر بأن الكائن العاقل يفعل بفعل بعقله ليسلم بأنه حر عملياً، ومع ذلك فإن "كانط" سيعلم فيما بعد أنه إذا لم تكن إمكانية الحرية مقبولة نظرياً، فينبغي أن نطرح بإصرار الحرية من أجل الضرورة. وسيجدد بعد ذلك أكثر من مرة هذا التصريح، وبخاصة في مقدمة الطبعة الثانية لنقد العقل الخالص: "نسلم بأن الأخلاق تتضمن بالضرورة الحرية (بأدق معنى) كخاصية لإرادتنا، لأنها تضع أولياً كمعطيات للعقل مبادئ عملية تنبع أصلاً من هذا العقل ذاته، وتغدو مستحيلة تماماً بدون افتراض الحرية ولنسلم أيضاً بأن العقل التأمل قد برهن على أن هذه الحرية، لا يمكن تصورها بأي حال من الأحوال، فينبغي من ثم أن ينسحب هذا الافتراض الأخلاقي، أمام الافتراض الذي ينطوي عكسه على تناقض واضح ويترتب على ذلك أن الحرية ومعها

له إرادة فكرة الحرية وأنه لن يكون في وسعه أن يعمل إلا في كنف هذه الفكرة. ذلك لأننا في مثل هذا الكائن نتصور عقلاً عملياً، أعنى موهوباً بالعلية من حيث علاقته بموضوعاته. أو أنه من المستحيل أن نتصور عقلاً يستقبل، عن وعى تام بذلك توجيهها من الخارج بصدد أحكامه، إذ تمتد سينسب الكائن تحديد ملكة الحكم لا إلى عقله بل إلى الهوى.^(١٩٤) ينبغي اعتبار العقل من حيث هو كصاحب لهذه المبادئ مع تتحية كل نفوذ غريب عنه. وبالتالي فمن حيث كونه عقلاً عملياً أو كأرادة كائن عاقل يجب أن يعتبر ذاته حراً، أعنى أن إرادة كائن عقلي لا يمكن أن تكون إرادة تنتمي إليه بخاصة إلا في ظل فكرة الحرية ومن ثم يلزم لإرادة كهذه، أن تنسب من وجهة النظر العملية إلى جميع الكائنات العاقلة.^(١٩٥)

عن المصلحة التي تلحق بأفكار الأخلاقية

لقد أعدنا في نهاية المطاف التصور المحدد للأخلاقية، إلى فكرة الحرية ولكن ليس من الممكن لنا أن نبرهن على هذه كشيء من أشياء الواقع^(١٩٦). لا في ذاتنا ولا في الطبيعة الإنسانية. فنحن نقتصر على النظر في أننا ينبغي أن نفترضها.^(١٩٧) إذا شئنا أن نتصور كائنات على أنه كائن عاقل، وعلى أنه موهوب بوعى بعليته من حيث علاقته بالأفعال، أعنى

الأخلاقية (حيث عكسها لا ينطوي على تناقض عندما لا تكون الحرية مفترضة بادية ذي بدء) تفسح المكان لميكانيزم الطبيعة".

(١٩٤) عند "كانط" لا يمكن للوعى الذي يجعل الكائن العاقل يتخذ قراره بالعقل وأن يخضع لذات الضرب من الخداع الذي يخضع له الوعى بهذا المسطى أو ذاك من معطيات الواقع. ذلك لأنه يفصح عن ذاته بوضع المبادئ أو القواعد.

(١٩٥) إن فكرة الحرية التي تعبر عن عليية العقل. وكون الكائن العاقل الذي يستخدمها لا يعتبر ذاته حراً، هذه الفكرة تتوقف من حيث أن هذا الكائن كائن عاقل.

(١٩٦) ينبغي لنا لهذا ملكة حدس عقلي نحن محرومون منها.

(١٩٧) لهذا الافتراض بلا ريب قيمة موضوعية، ولكن فقط من وجهة النظر العملية وبالتالي فهو لا يصلح لتفسير إمكانية الأمر المطلق. إذا لم يكن المرء قد وضع ما يجعل القواعد القابلة لأن تصبح قوانين كلية بحق، لسلوكنا.

عاقل، وعلى أنه موهوب بوعى بعليته من حيث علاقته بالأفعال، أعنى موهوباً بالإرادة. وعلى هذا نجد أننا يجب، بنفس الباعث على الدقة، أن ننسب لكل كائن موهوب بالعقل والإرادة هذه الخاصية وهى أنه يصمم على الفعل فى ظل فكرة حرته.

لقد رأينا أنه من افتراض هذه الأفكار ينساب أيضاً الوعى بقانون للفعل وبمقتضى هذا القانون يجب أن يؤخذ بالمبادئ الذاتية للأفعال أعنى القواعد الذاتية، أقول يجب أن يؤخذ بها دائماً من حيث استطاعتها أن تصبح أيضاً موضوعية، أعنى بصفة كلية كمبادئ، وتكون بذلك فى خدمة تشريع، مع كونه صادراً منا فهو، تشريع كللى. ولكن لم ينبغى لى أن أخضع لهذا المبدأ وذلك بصفتي كائنا عاقلاً بوجه عام؟ ولم تخضع له أيضاً لنفس السبب الكائنات الأخرى الموهوبة بالعقل؟ أننى لأتفق عن طيب خاطر على أنه ليس ثمة مصلحة تدفعنى لذلك، ذلك لأنه لن يكون هنالك أمر مطلق ولكن ينبغى مع ذلك أن يكون لى بالضرورة مصلحة وأرى كيف يحدث ذلك.^(١٩٨) ذلك لأن "يجب على" هى والحق "أروم" وهى تصلح لكل كائن عاقل، بشرط أن يكون العقل عنده عقلاً عملياً دون مانع. وعند الكائنات التى تتأثر مثلنا بالحساسية، أعنى بدوافع من جنس آخر، والتى لا ينتج عندها دائماً ما يقوم به الفعل لذاته وبذاته، هذه الضرورة للفعل

(١٩٨) فسر "كانط" من قبل وسيفسر من بعد، الاختلاف القائم بين اعتبار المصلحة فى الفعل من حيث ذاته تحقيقاً للمصلحة الكلية للقاعدة التى يسير بمقتضاها الفعل. وبين اعتبار المصلحة فى فعل من أجل الموضوع الذى يلزم أن ينتج عنه ومن أجل الرضى، الذى يجلبه للميول. ففي الحالة الأولى المصلحة خالصة، وعملية من حيث نوعها وفى الحالة الثانية هى مصلحة تجريبية، مرضية.

يعبر عنها فقط فعل "يجب" والضرورة الذاتية تتميز من الضرورة الموضوعية. (١٩٩)

ويلوح إذن أننا نقنع بافتراض القانون الأخلاقي خالصاً، أعني مبدأ اكتفاء الإرادة ذاته، في فكرة الحرية، دون أن يكون في مستطاعنا البرهنة على واقعية هذا المبدأ في ذاته، وضرورته الموضوعية، وبذلك سنجنى أيضاً ولا ريب شيئاً ملحوظاً بتحديدنا على الأقل للمبدأ الصحيح بدقة أكبر مما لم يقدّم به أحد للآن، ولكن فيما يختص بسلامته والضرورة العملية للخضوع له، فلم تحقق تقدماً يذكر. ذلك لأننا لو سألنا لم إذن يلزم أن تكون السلامة الكلية لقاعدتنا التي تشاد كقانون، الشرط المقيّد لأفعالنا والذي نبني عليه القيمة التي نخلعها على هذه الطريقة في الفعل، وهي قيمة تبلغ من العظم حداً بحيث لا نجد في أي شيء آخر مصلحة أعلى منها، فكيف يحدث أن الإنسان لا يعتقد أن لديه بهذا إلا الشعور بالقيمة الشخصية التي على حسابها لا يكون ثمة وزن لأهمية حالة مريحة أو حالة مزعجة : على هذه الأمثلة ليس لدينا أية إجابة مرضية.

والحق أننا نجد أن في استطاعتنا أن تكون لنا مصلحة في صفة شخصية، لا تعتمد عليها مصلحة موقفنا ولكنها تجعلنا على الأقل قادرين على أن نسهم في ظرف سعيد في الحالة التي يستغنى فيها العقل عنه، أعني أن الواقعة البسيطة التي نكون فيها خليقين بالسعادة حتى ولو لم تحركنا رغبة للإسهام فيها، يمكن أن تثير الاهتمام في ذاتها، ولكن هذا الحكم ليس في الواقع إلا نتيجة للأهمية التي قد افترضناها من قبل للقوانين

(١٩٩) إن الإرادة هي مصدر القانون من حيث كونها إرادة كلية ومن حيث كونها فردية ومتحدة بحساسية تعوق أو تحد قدرتها العملية، تلبو الإرادة قسر الواجب.

الأخلاقية (ما دمنا بفكرة الحرية نفصل عن كل مصلحة تجريبية)^(٢٠٠). ولكن أن يكون لزاماً علينا أن نفصل عن هذه المصلحة أعني نعتبر أنفسنا أحراراً في العمل، ومع ذلك فنحن نتمسك بالخضوع لبعض القوانين بغية أن نجد في شخصنا فقط قيمة يمكن أن تعوضنا عن فقدان كل ما يجعل ثمناً لظرفنا، كيف يكون هذا ممكناً، وبالتالي من أين يأتي أن القانون الأخلاقي يلزم، هذا ما لا يمكننا أيضاً أن نراه على ضوء ما تقدم.

هنا كما ينبغي أن نعترف صراحة، دور واضح، وليس ثمة فيما يبدو وسيلة للخروج منه. فنحن نفترض أنفسنا أحراراً في سياق العزل الفاعلة، حتى نتصور أنفسنا في سياق الغايات كخاضعين للقوانين الأخلاقية، ونحن نتصور أنفسنا بعد ذلك كخاضعين لهذه القوانين لأننا نسبنا لأنفسنا حرية الإرادة؛ والواقع، أن الحرية والتشريع الخاص بالإرادة، ينتميان معاً للاكتفاء الذاتي، فهما بالتالي تصوران متبادلان، ولكن من أجل هذا على الدقة لا يسع المرء أن يستخدم أحدهما ليفسر الآخر ويشفع له.^(٢٠١) وكل ما يمكن للمرء أن يفعله هنا، هو من وجهة النظر المنطقية العودة بتمثيلات مختلفة في الظاهر عن موضوع واحد وبالذات إلى تصور أوحده (كما يرد المرء أجزاء متعددة لذات القيمة إلى أدنى شروطها).

ولكن يبقى لنا مصدر واحد، هو أن نبحث، فيما لو تصورنا الحرية كعمل فاعلة أولية، فإننا نقف عند وجهة نظر أخرى، مما لو تمثلنا أنفسنا بمقتضى أفعالنا كمعلولات نراها أمام أعيننا.^(٢٠٢)

(٢٠٠) كثيراً ما عرف "كانط" الفضيلة بأنها ما يجعلنا خليقين بأن تكون سعاداً وذلك يتعارض مع النظريات التي تعتبر الفضيلة والبحث عن السعادة أمراً واحداً.

(٢٠١) وبصورة أشد بساطة يغدو الدور على هذا النحو: أن إثبات الحرية مرهون بإثبات القانون الأخلاقي وإثبات القانون الأخلاقي مرهون بإثبات الحرية.

(٢٠٢) نحن نمس هنا النقطة الهامة لهذا الجزء الأخير من هذا الكتاب، نفى هذا الجزء سيقم "كانط" مشروعية تصور عالم للأشياء بالذات أو عالم معقول.

وثمة ملاحظة لکی نعرضها، لا يتطلب الأمر تفكيراً دقيقاً، بل يمكن أن نفترض أن الذكاء العادي قادر على أن ينهض بها، بطريقته، وذلك بتمييز غامض لملكة الحكم التي يدعوها شعوراً: فجميع التمثلات التي تأتي إلينا من طريق آخر غير إرادتنا (تمثلات الحواس^(٢٠٣)) والتي تجعلنا نعرف الموضوعات كما لو كانت تؤثر فينا، على نحو يظل مجهولاً لنا ما يمكنها أن تكونه، فبواسطة هذا النوع من التمثلات رغم أكبر جهود للانتباه وللوضوح يمكن أن يضيفها إليها الفهم، لا نستطيع أن نصل إلا إلى معرفة الظواهر، ولا نصل ألبته إلى معرفة الأشياء بالذات.^(٢٠٤) وما نكاد نقيم هذا التمييز (ويكفي لهذا الاختلاف الذي لاحظناه من قبل بين التمثلات التي تأتي إلينا من الخارج، والتي نكون فيها سلبيين وبين التي ننتجها نحن أنفسنا دون غيرنا، والتي نفصح فيها عن نشاطنا)، حتى ينجم عنه بالطبع أننا ينبغي أن نقر ونفترض أن شيئاً ما آخر خلف الظواهر ليس ظاهرة، أعني الأشياء بالذات^(٢٠٥)، مع أننا نسلم عن طيب خاطر بأنها ما دامت غير ممكنة التصور ألبته، إن لم يكن هذا فقط بالطريقة التي تؤثر فينا بها، فليس في استطاعتنا أبداً أن نقرب منها أكثر، وأن نعرف ما تكونه في

(٢٠٣) يشير "كانط" في كثير من الأحيان إلى الاستقبال على أنه الطابع الخاص بالحساسية.
(٢٠٤) يبرر النقد هذه القضية حين يبين أن موضوعات الاستقبال الحسي لا يمكن أن نضع قبضتنا عليها من حيث أنها تقع تحت صور المكان والزمان، وبالتالي فهي ترتبط بمعرفتنا بهذه الصور التي تشكل طبيعة حساسيتنا ومن هنا فهي لا يمكن أن تمثل إلا كظواهر، والأشياء بالذات هي بلا ريب أساس ظهور الظواهر، ولكن تطبيق الفهم على معطيات الحواس لا يمكن إلا أن يحيلها إلى موضوعات للتجربة العلمية، لا أن يستخلص منها معرفة الأشياء بالذات.

(٢٠٥) يقول "كانط" في مقدمة الطبعة الثانية من نقد العقل الخالص أن من التناقض التسليم بأن

ثمة مظهر ظاهري دون وجود شيء ما يظهر:

"dass Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint."

ذاتها. ومن هنا ينجم بالضرورة تمييز تقريبي والحق يقال^(٢٠٦)، بين عالم محسوس وعالم معقول الأول في مستطاعه أن يتنوع تبعاً لاختلاف الحساسية عند مشاهدين مختلفين، بينما الثاني، وهو أساس الأول يظل دائماً كما هو. وحتى الإنسان، تبعاً للمعرفة التي لديه عن ذاته بفضل حسه الباطني، لا يمكنه أن يتباهى بأنه يعرف نفسه كما هي في ذاتها. ذلك لأنه كما كان لا ينتج ذاته على نحو ما بذاته. وكان يكتسب التصور الذي لديه لا اكتساباً أولياً، بل تجريبياً. فمن الطبيعي أنه لا يستطيع كذلك أن تكون له معرفة عن ذاته لا بالحس الباطن، وبالتالي بظاهرة طبيعية، وبالطريقة التي يتأثر بها وعيه.^(٢٠٧) ولكن ينبغي له في عين الوقت أن يسلم بالضرورة فوق نمط كيانه الخاص المركب من ظواهر خالصة بشيء ما آخر يكون له بمثابة أساس، أعني الأنا، أيا كانت طبيعتها في ذاتها. وكذلك فيما له علاقة بالإدراك الحسي البسيط وبقدرة استقبال الإحساسات، ينبغي أن يعتبر ذاته مشكلاً لجزء من العالم الحسي. بينما فيما يختص بما يمكن أن يكون فيه من نشاط خالص (أعني ما يرد على الوعي لا يتأثر الحواس

(٢٠٦) هذا التمييز تقريبي هنا، لأنه لا يستند إلى الفحص النقدي لطبيعة الحساسية، كما نجده في رسالة "كانط" ١٧٧٠ وفي نقد العقل الخالص (الاستاتيكا الترانسندنتالية) ولأنه يقتصر على توجيه النظر إلى سلبية الإحساسات وتنوعها. ويفخر "كانط" بأنه قد وجد بنظرته في صياغة الزمان والمكان صياغة عقلية أساساً مكنياً للتمييز الأفلاطوني القديم بين العالم المحسوس والعالم المعقول، بعد استبعاد التأملات التي لا جدوى منها التي زعمت الأفلاطونية بها أنها تحيط بهذا العالم الأخير.

(٢٠٧) لقد فاضل "كانط" كثيراً ضد النظرية التي تنسب إلى الحس الباطني فضل الوصول إلى حقيقة أعمق من الظواهر: فكل ما يمثل بحاسة سواء أكانت حاسة باطنية أو خارجية، فهو دائماً بهذا الاعتبار ظاهرة. ولكي نعرف الإنسان ذاته كشيء بالذات، ينبغي أن يكون له تلقائية قادرة على أن تنتج بذاتها كل حالاته، وبالمثل حدس عقلي قادر على أن يضع في قبضته هذه التلقائية في عملها.

بل مباشرة) ينبغي أن يعتبر نفسه مشكلاً لجزء من العالم العقلي الذي لا يعلم عنه مع ذلك أى شيء آخر. (٢٠٨)

هنا النتيجة التي لابد لإنسان يفكر أن يصل إليها بصدد جميع الأشياء التي يمكن أن تمضى أمامه، ومن المحتمل أن يجدها المرء أيضاً في أشد ضروب الذكاء شيوعاً، وهو كما نعلم يميل بشدة إلى أن يتوقع دائماً خلف موضوعات الحواس حقيقة واقعية خفية تعمل بذاتها، ولكنه من جهة أخرى يفسد هذا الميل بأن يتمثل فوراً هذه الحقيقة الخفية في صورة حسية أيضاً، أعنى بأن يروم جعلها موضوعاً للحدس، فهو بذلك لا يحقق أى تقدم.

إن الإنسان ليجد في نفسه في الواقع، ملكه يتميز بها عن جميع الأشياء الأخرى، بل ويتميز بها عن ذاته، من حيث كونه يتأثر بموضوعات هذه الملكة هي العقل. (٢٠٩) والعقل كتلقائية خالصة، ما برح يعلو على الفهم. وإليك على الدقة مجال علوه: مع أن الفهم هو أيضاً تلقائية، لا يشمل فقط، مثل الحساسية، تمثلات لا تنشأ إلا عندما يتأثر المرء بالأشياء (وبالتالي عندما يكون المرء سلبياً) ومع ذلك فهو لا يستطيع أن ينتج بنشاطه تصورات أخرى غير هذه التي تعمل ببساطة على إخضاع التمثلات الحسية لقواعد (٢١٠) وعلى توحيدها بذلك في وعى (٢١١)

(٢٠٨) لما كانت كل معرفة محصورة في حدود التجربة، فإنه لو كان من الممكن ومن اللازم إثبات العالم المعقول، فليس في الإمكان معرفته.

(٢٠٩) عند "كانط" تبدأ معرفتنا بواسطة الحواس، وتمضى منها إلى الفهم Verstand وتنتهى في العقل Vernunft. فالعقل أرفع ملكة عندنا تصقل مادة الحدس الحسى وترده إلى أتم وحدة للفكر.

(٢١٠) الفهم عاجز عن أن يتمثل بتصوراته الخالصة أو مقولاته موضوعات تتوافق معها، فهو لا يمكنه أن يستخدمها إلا كقواعد تنصب على موضوعات مشيدة أو معطاة في الحدس الحسى. والعقل، على العكس، يتصور موضوعات تنتمى إليه بالفعل: النفس، العالم، الله. وهو بلا شك لا يمكنه أبداً أن يحولها إلى موضوعات للمعرفة، إلا بالخداع، ولكنه يمكنه أن

وبدون هذا الاستخدام الذى يقوم به فى الحساسية. لا يفكر إطلاقاً فى أى شىء (٢١٢) وعلى العكس يبدى العقل فيما ندعوه الأفكار، تلقائية خالصة إلى الحد الذى يرتفع به إلى أعلى مما يمكن أن تزوده به الحساسية ، ويفصح عن وظيفته الرئيسية بالتمييز بين كل من العالم المحسوس والعالم المعقول وبتعيينه بذلك لحدود الفهم ذاته. (٢١٣)

ذلك هو السبب فى أن الكائن العاقل، يجب من حيث كونه ذكاء (وليس بالتالى من جانب ملكاته المنحطة) أن ينظر إلى ذاته كمنتم لا لعالم الحس بل لعالم العقل. فلدى الكائن العاقل من ثم زاويتان للنظر يمكنه عندهما أن يعتبر ذاته وأن يعرف قوانين ممارسة ملكاته، تبعاً لجميع أفعاله. فمن جانب من حيث هو منتم لعالم الحس، فهو يخضع لقوانين الطبيعة (التبعية) ومن جانب آخر من حيث هو منتم لعالم العقل فهو

يستخدمها استخداماً نظرياً كمخططات فكرية تتمثل فى كنفها وحدة للظواهر متسقة وشاملة، وهو إنجاز للوحدة الناقصة والمشروطة دائماً التى يكونها لها الفهم: فهى هنا موضوعات فى الفكرة. وعلى ذلك فبينما الفهم هو الملكة التى ترد الظواهر إلى الوحدة بواسطة قواعد نجد العقل، هو الملكة التى ترد قواعد الفهم إلى الوحدة بواسطة المبادئ فالعقل يرتبط كذلك بالتجربة ولكن بواسطة الفهم.

(٢١١) وحدة الوعي الترانسندنتالية أو الحدس الخالص، هى الفعل الخالص الذى يفرض به الكائن هويته أعنى تسلسلاً منتظماً، على ما بين التمثيلات من اختلاف وتعدد، وهو يفصح عن ذاته فى "أنا أفكر" هو أساس المقولات. وهو يتميز تميزاً جوهرياً من الوحدة الذاتية للوعي التى تتفاوت قدرة الحس الباطنى على امتلاكها، والتى لا تتألف إلا فى رابطة التداعى بين الأفكار.

(٢١٢) يقول "كانط" أن الحدوس تكون حدوساً عمياء بدون تصورات الفهم، ولكن التصورات بدون الحدوس تكون تصورات خاوية.

(٢١٣) إن الدور الذى تقوم به الأفكار هو أنها تتيح للعقل أن ينجز تأليف الشروط، وأنه يرقى بالتالى إلى اللامشروط. بينما تصورات الفهم لا يمكنها أن تعبر حدود الشروط، وإذ ينتج العقل أفكاره بتصور موضوعات أو يضع مشكلات مستعصية على الفهم بالمعنى الصحيح للكلمة. وهو بهذا يعين له حدوده.

يخضع لقوانين مستقلة عن الطبيعة وليست هذه القوانين تجريبية، بل مؤسسة على العقل وحده دون سواه.

والإنسان من حيث هو كائن عاقل يشكل بالتالى جزءاً من العالم المعقول فليس فى استطاعه أن يتصور عليه إرادته الخاصة إلا فى ظل فكرة الحرية، ذلك لأن الاستقلال عن العلل المحددة للعالم المحسوس (هذا الاستقلال الذى يجب للعقل دائماً أن يتصف به) هو الحرية. ففكرة الحرية ترتبط ارتباطاً لا فكاك له بتصور الاكتفاء الذاتى، ويرتبط بهذا التصور المبدأ الكلى للأخلاقية الذى يقوم من الوجهة المثالية بمثابة أساس لجميع أفعال الكائنات العاقلة، بنفس الطريقة التى يكون بها القانون فى الطبيعة بالنسبة لجميع الظواهر. (٢١٤)

وبذلك فينحى جانباً الارتباب الذى أثارناه وشيكاً، والذى بمقتضاه قد يكون هنالك دور محتوى احتواء خفياً فى طريقتنا فى الانتقال من الحرية إلى الاكتفاء الذاتى، ومن هذا الأخير إلى القانون الأخلاقى: وقد يبدو بالفعل أننا لا نتخذ فكرة الحرية كمبدأ إلا من أجل القانون الأخلاقى، حتى نستنتج بعد ذلك فى العودة، هذا القانون الأخلاقى من الحرية. ويترتب على هذا أننا لا نستطيع أن نعطى أى سبب بالمرّة لهذا القانون، ولا يعدو هذا أن يكون طلباً للانتماء إلى مبدأ تجيبنا إليه عن طيب خاطر نفوس مفكرة، ولكننا نصبح عاجزين على الدوام، عن إقامة هذا المبدأ كقضية قابلة للبرهنة. وفى الآن الحاضر نرى جيداً أننا حين نتصور أنفسنا أحراراً، فنحن نننتقل فى العالم المعقول كأعضاء فى هذا العالم، ونقرر

(٢١٤) إن حق ضرورة تصور عالم آخر غير العالم المحسوس، أعنى عالماً معقولا دون أن نجعل من هذا الأخير موضوعاً للمعرفة، يجعلان لتصور الحرية تبريراً ومضموناً فى آن واحد، وذلك بتزويدهما إرادتنا بنسق عليها أن تحقّقه طبقاً للقوانين التى تضعها هى ذاتها، والتى هى مستقلة عن ميكانيزم الطبيعة.

باكتفاء الإرادة مع نتيجة هذا الاكتفاء، أعنى الأخلاقية. ولكن إذا كنا نتصور أنفسنا كخاضعين للواجب، فإننا نتصور أنفسنا كمشكلين لجزء من العالم المحسوس، وفي عين الوقت من العالم المعقول. (٢١٥)

كيف يكون الأمر المطلق ممكناً ؟

يعين الكائن العاقل مكانه كذكاء في العالم المعقول ويدعو عليته إرادة من حيث كونها فحسب علة فاعلة منتمية إلى هذا العالم ومن جهة أخرى لديه مع ذلك وعى بذاته أيضاً كجزء من العالم المحسوس حيث تكون أفعاله بمثابة إقصاحات في الظواهر عن هذه العلية ومع ذلك فليس في الوسع أن نضع يدنا على إمكانية هذه الأفعال بواسطة هذه العلية التي لا نعرفها ولكن بدلا من تفسير الأفعال على هذا النحو ينبغي أن تفهم من حيث كونها مشكلة لجزء من العالم المحسوس كمحددة بظواهر أخرى أعنى برغبات وميول (٢١٦). ومن ثم فإذا كنت عضواً في عالم معقول فقط دون سواه لكانت أفعالي متوافقة توافقا كاملاً مع مبدأ اكتفاء الإرادة الخالصة ولو كنت عضواً في عالم محسوس فقط لوجب افتراض أن هذه الأفعال تأتي متوافقة تماماً مع القانون الطبيعي للبرغبات والميول تبعاً لتبعية الطبيعة (في الحالة الأولى تستند الأفعال إلى المبدأ الأسمى

(٢١٥) لا يصلح القانون الأخلاقي لإثبات الحرية كما لا تصلح الحرية لإثبات القانون الأخلاقي، ولكن كلا منهما والآخر مؤسس على التأكيد المسلم به الآن، أعنى تأكيد عالم عقلي، تكون الحرية، إذا كان في وسع المرء أن يقول العامل، بينما يكون القانون الأخلاقي هو القانون الذي يحققه فإذا تمثل لنا الآن القانون الأخلاقي كواجب وليس في الصورة الجوهرية الوحيدة للاكتفاء الذاتي، فما ذلك إلا لأننا نشكل جزءاً من عالمين، وأن طبيعتنا المعقولة، يلزم لكي تتحقق أن تقهر طبيعتنا المحسوسة.

(٢١٦) عند "كانط" يلزم لعلية وجودنا العقلي أن تتجلى في العالم الحسي. ومن هنا فأفعالنا من حيث كونها تظهر في العالم الحسي، تخضع لضرورة قوانين الطبيعة ويلزم أن تفسر، مثلها مثل الظواهر الأخرى، بعلم طبيعية. أما عن العلة الحرة التي تصدر عنها والتي تتحدد خارج الزمن، فإنها تغلت من شروط المعرفة. ذلك لأنها تتخطى هذه الشروط.

للأخلاقية، وفي الحالة الثانية تستند إلى مبدأ السعادة^(٢١٧) ولكن ما دام العالم المعقول يشمل أساس العالم المحسوس، وبالتالي أساس قوانينه^(٢١٨) ولما كان هذا العالم بالنظر إلى إرادتي (التي تنتمي انتماء تاماً إلى العالم المعقول)^(٢١٩) هو مبدأ مباشر للتشريع ولما كان ينبغي تصوره بهذه الطريقة، وأن كنت من جهة أخرى كائناً منتماً إلى العالم المحسوس، فينبغي لي أيضاً كذكاء، أن أقر بخضوعي لقانون العالم المعقول، أعني للعقل الذي يشمل هذا القانون في فكرة الحرية، ومن ثم خضوعي لاكتفاء الإرادة، وينبغي لي بالتالي أن أعتبر قوانين العالم المعقول كأوامر لي، والأفعال التي تتوافق مع هذا المبدأ كواجبات.

على هذا النحو تكون الأوامر المطلقة ممكنة لهذا السبب، وهو أن فكرة الحرية تجعلني عضواً في عالم معقول، وينجم عن ذلك أنني أن لم أكن إلا على هذا النحو، لكانت أفعالي متوافقة دائماً مع اكتفاء الإرادة. ولكن لما كنت أرى نفسي في عين الوقت عضواً في العالم المحسوس، فينبغي أن أقول أنها يجب أن تكون كذلك. هذا "الواجب" المطلق يمثل قضية تأليفية. أولية، حيث ينضاف إلى إرادة متأثرة بالرغبات الحسية، فكرة هذه الإرادة ذاتها أيضاً ولكن من حيث كونها منتمة إلى العالم المعقول، أعني أنها خالصة وعملية بذاتها، محتوية على الشرط الأعلى للإرادة

(٢١٧) مبدأ السعادة هو أكمل وأنسق تعبير عن الدوافع المستمدة من الحساسية.

(٢١٨) علاقة العلية الجارية بين العالم المحسوس والعالم المعقول، تظل غير متحددة من الوجهة النظرية، ومن المستحيل أن نمثلها بالمعرفة، وهي لا تحدد إلا تحديداً عملياً بالضرورة على كائنات عاقلة منتمة أيضاً إلى عالم حسي، في أن تجعل قواعد فعلها متوافقة مع قوانين العالم العقلي.

(٢١٩) مفهوم طبعاً من حيث كونها نشاطاً عاقلاً، كما هي إرادة خالصة.

الأولى تبعاً للعقل^(٢٢٠) ويقرب من ذلك أن ينضاف إلى حدوس العالم المحسوس تصورات الفهم، التي لا تعنى بذاتها شيئاً اللهم إلا صورة قانون عام، وبهذا تجعل القضايا التأليفية التي تسند إليها كل معرفة طبيعية^(٢٢١) أقول تجعل هذه القضايا ممكنة.

والاستخدام العملي للعقل الذي ينهض به عامة الناس، يؤيد صحة هذا الاستتباط. فليس هناك شخص، حتى أشد المجرمين عتواً، على شرط أن يكون معتاداً على استخدام العقل، حين نضع نصب عينيه أمثلة للإخلاص في المقاصد، والثبات في مراعاة القواعد الخيرة، والتعاطف، والسماحة الكلية (ويرتبط هذا أيضاً بتضحيات كبرى بالمنافع والرفاهية) لا يتمنى أن يكون في مستطاعه هو أيضاً أن تحركه هذه المشاعر عينيها. وهو لا يستطيع دون شك، بسبب ميوله ونزعاته، أن يحقق هذا المثل الأعلى في شخصه، ولكن مع ذلك فهو لا ينى عن أن يتمنى في ذات الوقت أن يتخلص من هذه الميول التي تجثم على كاهله.^(٢٢٢)

(٢٢٠) بسط "كانط" من قبل هذا التأليف بين القضيتين بطريقة مختلفة بعض الشيء، فقد بسطه كتأليف قائم بين فكرة إرادة خيرة وفكرة إرادة مشرعة، وهو يبسطه الآن كقائم بين فكرة إرادة تتأثر برغبات حسية وفكرة هذه الإرادة عينها محتوية من حيث هي إرادة خالصة على قانون الأولى. وفي الحالتين يقوم تصور العالم المعقول بمهمة الحد الوسط. وهو يخلع الموضوعية العملية على العلاقة التي تربط بالإرادة المشرعة الكلية. الإرادة الخيرة أو الإرادة القادرة على أن تكون خيرة مع تأثرها بالحساسية.

(٢٢١) هنالك مع ذلك اختلاف هو السبب في أن "كانط" لا يشير إلى التقارب إلا على أنه تقارب تقريبي. وعلى نحو ما رأينا في النسق النظري، يحقق العنصر الحسي، الحدس، الارتباط بين الحدين، فهنا العالم العقلي، موضوع التصور العقلي، لا موضوع الحدس، هو الذي يجعل من الممكن تحقق هذا الارتباط تحققاً عملياً.

(٢٢٢) لا ينبغي أن نفسر عبارة "كانط" كما لو كانت واقعة الانتماء إلى العالم الحسي هي المبدأ الواقعي للشر الأخلاقي، فالشر يفترض دون ما شك إتباع الدوافع التي تزودنا بها الحساسية، بل على الدقة احتضان العقل لهذه الدوافع على حساب دافع القانون، هو الذي يفضي إلى الشر.

وهو يشهد بهذا أنه ينتقل بالفكر بإرادة متحررة من إغراءات الحساسية، في سياق أشياء تختلف تمام الاختلاف عن السياق الذي تكونه رغباته، في ميدان الحساسية إذ أنه لا يتوقع من هذه الأمنية أن تحقق أى إشباع لرغباته وبالتالي أية حالة من حالات الرضى لشيء من هذه الميول الحقيقية أو الخيالية (ومن هنا تفقد الفكرة التى تنتزع منه هذه الأمنية رفعة شأنها) وهو لا يمكنه أن يتوقع من هذه الأمنية إلا قيمة باطنية أعظم لشخصه، فهو يعتقد أنه أسمى شخص، حين يرجع إلى وجهة نظر عضو في العالم المعقول، ومن أجل هذا تفرض عليه فكرة الحرية أعنى الاستقلال بالنظر إلى العلل المحددة للعالم المحسوس، عند هذه الوجة من النظر، يكون لديه وعى بإرادة خيرة تشكل باعترافه هو القانون للإرادة السيئة التى لديه من حيث هو عضو في العالم المحسوس: وهو قانون يقر بسلطته مع خرقه له، فيما يجب عليه أخلاقياً، هو إنن ما يرغب فيه من كل ضرورة كعضو في عالم معقول، وهو لا يتصور هذا عينه، كواجب إلا من حيث أنه يعتبر نفسه في عين الوقت عضواً في العالم المحسوس.

عن الحد النهائي لكل فلسفة عملية

يتصور جميع الناس أنفسهم أحراراً في إرادتهم. ومن هنا تأتى جميع الأحكام على الأفعال كما ينبغى أن تكون مع أنها لم تكن كذلك. ومع ذلك فهذه الحرية ليست تصوراً من التجربة، وهى لا يمكن أن تكون كذلك، ما دام هذا التصور يبقى دائماً، مع أن التجربة تشير بعكس ما - على افتراض الحرية - يتمثل لها ضرورة كنتيجة. (٢٢٣)

ومن جهة أخرى من الضروري أيضاً أن كل ما يأتى يتحدد دون تخلف تبعاً لقوانين الطبيعة، وهذه الضرورة الطبيعية ليست بدورها تصوراً

(٢٢٣) ندلنا التجربة على أفعال، نحكم بمقتضى مبدأ الاكتفاء الذاتى بأنها كان لا ينبغى أن تحدث.

للتجربة^(٢٢٤)، ولهذا السبب على الدقة فهي تصور منطوق في ذاته على تصور معرفة أولية^(٢٢٥) ولكن هذا التصور لطبيعة^(٢٢٦) تؤيده التجربة بل ويلزم أن يفترض دون مفر، إذا كانت التجربة، أعني معرفة مترابطة لموضوعات الحواس بمقتضى قوانين كلية، أقول إذا كانت هذه التجربة ممكنة^(٢٢٧) إليك السبب في أن الحرية هي فقط فكرة للعقل واقعيته الموضوعية موضع شك^(٢٢٨) بينما الطبيعة تصور للفهم يثبت ويجب بالضرورة أن يثبت واقعيته بأمثلة تروندنا بها التجربة.

هنا دون شك أصل لجدل العقل^(٢٢٩)، ذلك لأنه فيما يختص الإرادة، تبدو الحرية التي ننسبها إليها متعارضة مع ضرورة الطبيعة، إلا أنه مع كون العقل من وجهة النظر التأملية ينف بين هذين الاتجاهين، فإنه يجد أن طريق الضرورة الطبيعية طريق معبد علة خير وجه، وقابل للاستخدام أكثر من طريق الحرية ولكنه مع ذلك فمن وجهة النظر العملية، طريق الحرية الضيق هو الوحيد الذي يمكن للعقل أن يسير فيه في سلوك الحياة^(٢٣٠) هذا هو السبب في أنه من المستحيل على أدق فلسفة استحالة

(٢٢٤) عند "كانط" تخضع جميع الظواهر دون ما استثناء لمبدأ العلية، وأنها بسبب ذلك بصفة جوهرية تتلقى طابع الحقيقة الذي يميزها من الأحلام البسيطة.

(٢٢٥) الضرورة هي مع الكلية علامة الأولية.

(٢٢٦) أن تصور طبيعة هو هنا تصور ارتباط ضروري بمقتضى قواعد.

(٢٢٧) نحن نعلم أن "كانط" يبسط مبادئ الفهم، كشروط لإمكانية التجربة.

(٢٢٨) لأنها لا يمكن الإحاطة بها في حدس مطابق.

(٢٢٩) أعني، بمقتضى معنى كلمة جدل، أن العقل يولد متناقضات لا يستطيع التغلب عليها إلا إذا

تنبه للخداع الذي لا مفر منه الذي يضلله : هنا تناقض الحرية والضرورة (انظر في نقد

العقل الخالص، الفصل المعنون: تناقض العقل الخالص. انظر أيضا المقدمات فقرة ٥٠ ،

وفقرة ٥٤).

(٢٣٠) إن قضية الضرورة تلوح متفكة مع العلم، الذي تفي بمطالبه، وقضية الحرية تتفق بوجه خاص مع الأخلاق، التي إذ تضع ما ينبغي أن يكون فوق ما هو كائن، تفترض القدرة على تحقيق ما ينبغي أن يكون.

ذلك على العقل الإنسانى المشترك أن يضع الحرية بالحجج الركيكة موضع شك. ينبغى للعقل أن يفترض أن المرء لا يستطيع أن يجد تناقضاً حقيقياً بين الحرية وبين الضرورة الطبيعية لذات الأفعال الإنسانية، ذلك لأنه لا يستطيع أن يتخلى عن تصور الطبيعة ولا عن تصور الحرية.

ومع ذلك فينبغى على الأقل إزالة هذا التناقض الظاهر بطريقة مقنعة، بينما لا يستطيع المرء البتة أن يفهم كيف تكون الحرية ممكنة (٢٣١). ذلك لأنه لو كان تصور الحرية يتناقض عند هذه النقطة مع ذاته أو مع الطبيعة، التى هى ضرورية أيضاً لوجبت التضحية به من أجل الضرورة الطبيعية.

إلا أنه لمن المستحيل الإفلات من هذا التناقض، إذا كان الكائن الذى يعتقد كونه حراً، متصوراً لذاته حين يقول عن نفسه أنه حر، بنفس المعنى أو فى كنف ذات العلاقة التى تكون حين يفترض نفسه، خاضعاً لقانون الطبيعة. (٢٣٢)

وأضف إلى ما تقدم أن ثمة مهمة تقع على عاتق الفلسفة التأملية، ولا تستطيع أن تتخلص منها، ألا وهى أن تبين على الأقل ما الذى يجعل التناقض الذى تعتقده تناقضاً وهمياً، ذلك أننا نتصور الإنسان حين نصفه بأنه حر بمعنى آخر وفى علاقة أخرى غير ذلك المعنى وتلك العلاقة حين نعتبره خاضعاً من حيث كونه قطعة من الطبيعة لقوانين هذه الطبيعة ذاتها. وليس فقط يستطيع هذان الشيطان أن يمضيا معاً، بل أيضاً ينبغى تصورهما

(٢٣١) سيفسر "كانط" فيما بعد أن فى وسع المرء أن يسلم بأن الحرية ممكنة، دون أن يكون فى حالة يسلم معها على أى نحو تكون.

(٢٣٢) إذا كانت الحرية تدخل فى مجرى الظواهر، فهى إما ألا تكون حرية. ولا تعدو أن تكون طبيعية - وهذا ما يضعها فى تناقض مع ذاتها - أو تقطع لحمة القواعد. وهى وحدها التى تجعل التجربة ممكنة - وهذا ما يضعها فى تناقض مع الطبيعة، فلكى تكون الحرية ممكنة يلزم من ثم التسليم بها فى عالم آخر غير عالم الظواهر.

متحدين اتحاداً ضرورياً في ذات الكائن^(٢٣٣)، إذ بدون ذلك لا يسع المرء أن يفسر لم يلزم لنا أن نحمل العقل فكرة هي مع كونها تتحد دون تناقض مع فكرة أخرى، تبرر تبريراً كافياً يوقعنا في البلبلة التي تعوق العقل على التخصيص في استخدامه النظري. ولكن هذا الواجب يقع على الفلسفة التأملية وحدها دون سواها، وهي التي يجب أن تشق طريقاً معبداً للفلسفة العملية. (٢٣٤)

لا يرجع لهوى الفيلسوف إذن أن يرفع بإرادته أو يترك هذا التناقض الظاهر دون أن يتناوله بالدرس، ذلك لأنه في هذه الحالة الأخيرة تكون النظرية في هذا الصدد فرصة ظلية يمكن للقائل بالجبر أن يكون له مطلق الحق في اقتناصها، ويمكنه أن يستبعد كل أخلاق عن هذه النظرية كخاصية مزعومة تكون لها دون صفة. (٢٣٥)

ومع ذلك فليس في وسع المرء أن يقول مزيداً هنا حيث تبدأ حدود الفلسفة العملية. (٢٣٦) ذلك لكي نصفي الجدال، ليس للفلسفة العملية أية صفة فما تطلبه من العقل التأملية هو أن يضع حداً للخلاف الذي تؤدي إليه بلبلة.

(٢٣٣) على خلاف التناقض الأول والتناقض الثاني، حيث القضايا المتقابلة هي أيضاً قضايا باطلة، نجد التناقض الثالث (الحرية والضرورة) مثل التناقض الرابع يتيح لنا أن نسلم، بمجرد تنمية الخداع الدجماطي بحقيقة القضايا المتقابلة، ولكن فقط من وجهات نظر مختلفة.

(٢٣٤) ليس من شأن الفلسفة التأملية أن تضع المبادئ الخاصة بالفلسفة العملية، ولكن عليها أن تقرر ما إذا كان وضع هذه المبادئ وضعاً مسموحاً به من الوجهة النظرية، فيلزم لها كما يقول "كانط" في "الديالكتيك الترانسندنتالي": "أن تعبد التربة وتقويها من أجل تشييد صرح الأخلاق المهيب".

(٢٣٥) هذه كما يعلن ذلك "كانط" في كثير من الأحيان إحدى المنافع العظيمة للنقد، أعني قدرته على أن يستبعد جميع المذاهب مثل المادية والطبيعية والقدرية وهي التي تجعل من المستحيل استخدام العقل استخداماً عملياً، بسبب نزعتها الدجماطية.

(٢٣٦) إن الوظيفة الخاصة بالعقل العملي لا تبدأ إلا مع وضع المبدأ الأخلاقي.

المسائل النظرية، حتى تنهياً للعقل العملى الراحة والأمن إزاء المشروعات الخارجية التى يمكنها أن تتازعه الأرض التى يبغي أن يستقر مقامه فيها. ولكن الزعم المشروع الذى للعقل الإنسانى، وحتى العقل المشترك، على حرية الإرادة، مؤسس على الوعى والاقتراض المسلم به لاستقلال العقل إزاء علل التحديد الذاتية، حيث يؤلف مجموعها ما ينتمى فقط إلى الحواس وبالتالى ما اكتسب الاسم العام للحساسية. فالإنسان الذى يعتبر نفسه على هذا النحو كذكاء، يقيم بهذا فى سياق آخر للأشياء أو فى علاقته بمبادئ محددة لنوع آخر بالمرّة، حيث يتصور ذاته ذكاء موهوباً بالإرادة وبالتالى بالعلية، وحين يدرك ذاته كظاهرة فى العالم المحسوس (وهو ما هو بالفعل) ويلحق عليته، تبعاً لتحديد خارجى، بقوانين الطبيعة ولا يلبث أن يدرك أن الأمرين يمكن بل ويجب أن يسيرا معاً، ذلك لأن كون شىء فى سياق الظواهر (ينتمى للعالم المحسوس) يخضع لقوانين معينة، هو مستقل عنها بصفته شيئاً أو كائناً بالذات لا يتضمن هذا أقل تناقض. (٢٣٧)

وأما الإنسان يجب أن يتمثل ذاته وأن يتصورها بهذه الطريقة المزدوجة، فإن هذا مؤسس من جانب، على الوعى الذى لديه عن ذاته كموضوع يتأثر بالحواس، ومن جانب آخر على الوعى الذى لديه عن ذاته كذكاء، أعنى ككائن مستقل، فى استخدام العقل، عن الانطباعات الحسية (وبالتالى يشكل جزءاً من العالم المعقول).

من هنا يأتى أن الإنسان ينسب لذاته إرادة، لا تترك لحسابه شيئاً ينتمى ببساطة لرغباته وميوله، وهى على العكس تتصور أفعالاً لا يمكن أن تتجزأ إلا بالتخلى عن جميع الرغبات وجميع المطالب الحسية، أقول تتصور هذه الأفعال ممكنة بها بل وبعبارة أصح ضرورية. وعليه هذه

(٢٣٧) بشرط كثيراً ما ألح عليه "كانط": بشرط ألا تؤخذ الظواهر صراحة أو ضمناً على أنها أشياء بالذات، وهذه الغلطة هى التى يلزم أن تعوق من الآن نظرية الصور الأولية للحساسية.

الأفعال تكمن فى الكائن العاقل كذكاء وفى قوانين المعلولات والأفعال التى تتوافق مع مبادئ عالم معقول^(٢٣٨) وعن هذا العالم لا يعرف مزيداً على الحقيقة.^(٢٣٩) اللهم إلا العقل وحده أقصد العقل البحث المستقل عن الحساسية والذى يزوده بالقانون ولما كان الإنسان الانا الحقيقية من حيث هو فحسب ذكاء (بينما هو كإنسان ليس إلا ظاهرة لذاته) فإن هذه القوانين تتجه إليه مباشرة وعلى الإطلاق، على نحو لا تستطيع معه الميول والنزعات (وبالتالى كل طبيعة العالم المحسوس) مهما يكن من دفعها وضغطها، أن تنال من قوانين إرادته معتبرة كذكاء. زد على ذلك أنه لا يتولى مسئولية هذه الميول وهذه النزعات، وهو لا ينسبها إلى أنه الحقيقة أعنى إلى إرادته، وهو لا ينسب لنفسه إلا الرضى الذى يمكنه أن يظفر به بفضلها إذا وافق على أن لها نفوذاً على قواعده على حساب القوانين العقلية للإرادة.

(٢٣٨) هنا يعتبر "كانط" حرية الإنسان فى العالم المعقول مرتبطة ارتباطاً جوهرياً بالقانون الأخلاقى بينما فى "نقد العقل الخالص"، قد نظر إليها بوجه خاص على أنها القدرة على التصميم فى مواجهة القانون الأخلاقى وفى اتفاق معه سواء بسواء: والطابع العقلى يعبر تعبيراً جوهرياً خارج الزمان عن المعنى الذى اتخذ فيه التصميم آنفاً ولقد فسرنا أن "كانط" - رغم غلبة التصور الأول فى "أسس ميتافيزيقا الأخلاق" لم يقلع عن التسليم أيضاً بالحرية كحرية اختيار أو إرادة حرة. ويلوح أن فى ذهنه ثمة ترتيباً طبقياً ضمناً لمعاني مختلفة للحرية، وأنه منذ الآن تسود الحرية المتحدة بالقانون الأخلاقى، وهى الحقيقة العملية العليا حرية الاختيار وتبررها.

(٢٣٩) الإنسان ليس شيئاً أخلاقياً لأن له ميولاً، أو أيضاً لأنه يسعى لإشباعها إلى حد ما، ولكن لأنه يستمد من الدوافع التى تزوده بها هذه الميول قاعدة سلوكه جاعلاً لهذه القاعدة السلطة التى لا تنمى إلا للقانون الأخلاقى.

إن العقل العملى باقتحامه بالفكر لعالم معقول لا يتخطى فى شىء حدوده^(٢٤٠)، وهو لا يتخطاها إلا إذا شاء، بدخوله فى هذا العالم أن يدركه ويحسه. ليس هذا. إلا تصور سلبى من حيث العلاقة بالعالم المحسوس وهو لا يعطى قوانين للعقل فى تحديد الإرادة، وهو لا يصبح إيجابياً، إلا عند هذه النقطة التى ترتبط فيها هذه الحرية، كتحديد سلبى، فى عين الوقت بملكه (إيجابية) وعلى الدقة بعلية للعقل ندعوها إرادة، أعنى بملكة الفعل على نحو يكون معه مبدأ الأفعال متوافقاً مع الطابع الجوهرى لعلة عاقلة، وبعبارة أخرى على شرط أن تكون القاعدة التى نهضت كقانون صالحة صلاحية كلية، ولكن إذا شاء العقل أن يستمد أيضاً من العالم المعقول موضوعاً للإرادة أعنى دافعا، فإنه يتخطى حدوده ويتباهى بكونه يعرف شيئاً لا يعرف عنه شيئاً^(٢٤١) فتصور عالم معقول ليس إذن إلا وجهة نظر يجد العقل نفسه مضطراً لاحتضانها خارج الظواهر. حتى يتصور ذاته كعقل عملى^(٢٤٢)، وهو ما لا يكون ممكناً إذا كانت مؤثرات الحساسية محددة للإنسان وهو ما يكون مع ذلك ضرورياً، إذا كان لا يجب على المرء أن ينكر على الإنسان وعيه بذاته كذكاء، وبالتالي كعلة عقلية، وهو يعمل بالعقل أعنى أنه حر فى عمله، ويجر هذا التصور على التأكيد فكرة سياق آخر وتشريع آخر غير سياق وتشريع الميكانيزم الطبيعى الذى يختص بالعالم المحسوس، ويجعل ضرورياً تصور عالم معقول (أعنى

(٢٤٠) لنا تبعاً "لكانط" الحق فى أن نفكر فى موضوعات فوق المحسوسة، ولا يبدأ الخداع إلا مع إدعاء تحويل هذا التفكير إلى معرفة، بينما ينبغى لنا من أجل هذا ضرب من الحدس نفتقر إليه: حدس عقلى.

(٢٤١) إن إدعاء معرفة العالم المعقول معناه ما دمنا نفتقر إلى كل حدس عقلى أن نحوله إلى عالم محسوس، وأن نبحث فيه عن دوافع كتلك الدوافع التى يزودنا بها العالم المحسوس.

(٢٤٢) هذه الصيغة "لكانط" تخفف أو تمحو على نحو فريد واقعية الشئ بالذات الذى - فى فقرات أخرى - يسند تصور عالم معقول.

النسق الكلى للكائنات الناطقة كأشياء بالذات) ولكن هذا دون أدنى إدعاء بتخطينا هنا لفكر ذلك الذى يكون لهذا العالم المعقول الشرط الصورى، أود أن أقول كلية قاعدة الإرادة كقانون، وبالتالي اكتفاء هذه الملكة التى تستطيع وحدها أن تتلاءم مع حريتها بينما على العكس، جميع القوانين التى تحددها علاقتها بموضوع تتم عن التبعية التى لا يمكن أن نجدها إلا فى قوانين الطبيعة والتى لا تستطيع أن تختص إلا بالعالم المحسوس. (٢٤٣)

ولكن حيث يجتاز العقل كل هذه الحدود، أعنى حين ينهض بتفسير كيف يمكن لعقل خالص أن يكون عملياً، يستوى هذا تماماً مع شروعه فى تفسير كيف تكون الحرية ممكنة.

فنحن لا نستطيع أن نفسر إلا ما يمكننا أن نرده إلى قوانين يمكن أن يعطى موضوعها فى تجربة ما ممكنة. ولما كانت الحرية فكرة بسيطة. لا يمكن أن توضع واقعيته الموضوعية بأية طريقة موضع وضوح تبعاً لقوانين الطبيعة، وبالتالي فى أية تجربة ممكنة، وكنتيجة لذلك ولما كان الإنسان لا يستطيع البتة أن يسوق مثالا عليها بمقتضى مماثلة ما. فلن يكون فى المستطاع البتة أن تفهم بل وأن تدرك فقط، فهى لا تصلح إلا كفرض ضرورى للعقل فى كائن يعتقد أن لديه وعياً بإرادة، أعنى بملكة تختلف اختلافا تاماً عن ملكة الرغبة البسيطة (أبغى أن أقول ملكة التصميم على العمل كذكاء وبالتالي وفق قوانين العقل، مستقلة عن الغرائز الطبيعية). وهنا حيث يتوقف التحديد تبعاً لقوانين الطبيعة يتوقف كذلك كل تفسير، ولا يبقى لنا إلا أن نتخذ موقف الدفاع، أعنى أن ندفع اعتراضات هؤلاء الذين يزعمون أنهم نفذوا برؤيتهم إلى عمق أكبر فى جوهر

(٢٤٣) أن نعرف كيف أن الحرية ممكنة، معناه إذا وضعنا فى الاعتبار الحدود التى تحيط بمعرفتنا، أن نحول الحرية إلى طبيعة.

الأشياء، ويعلنون في جرأة أن الحرية مستحيلة. (٢٤٤) يمكن للمرء أن يبين لهم فقط أن التناقض الذي ظنوا أنهم اكتشفوه هناك لا يتلخص إلا في الآتي: لكي نجعل قانون الطبيعة يصلح فيما يتصل بالأفعال الإنسانية، ينبغي لهم أن يعتبروا بالضرورة الإنسان كظاهرة، وعندما يطلب منهم أن عليهم أن يتصوروه من حيث هو ذكاء، كشيء بالذات فإنهم لا يستمرون في اعتباره ظاهرة (٢٤٥)، بينما سلب عليا الإنسان على التأكيد (أعني إرادته) بالقوانين الطبيعية للعالم المحسوس ووضعها في كائن واحد بذاته يشكل تناقضاً هذا التناقض يختفي مع ذلك إذا شاءوا أن ينعموا النظر ويقرروا بأن خلف الظواهر ينبغي أن يكون هنالك الأشياء بالذات (وأن تكون محجوبة) التي تؤسسها، ولا يسع المرء أن يطالب بأن تكون قوانين عملها هي القوانين التي تخضع لها ظواهرها البادية.

إن الاستحالة الذاتية في تفسير حرية الإرادة، هي ذات الاستحالة في اكتشاف أن الإنسان يمكنه أن يجد مصلحة (٥) في القوانين الأخلاقية، وجعل هذا الاكتشاف مفهوماً ومع ذلك فالواقع أن الإنسان يجد في هذه

(٢٤٤) إذا كان النقد يقرر أن من المستحيل تقديم أدلة يمكن البرهنة عليها برهنة، نظرية على الموضوعات العظيمة في الميتافيزيقا: الحرية، الخلود، وجود الله، فهو يقرر أيضاً، وبطريقة أفضل كذلك، أنه من المستحيل حل المشكلات التي تثار في هذا الصدد حلاً سلبياً.

(٢٤٥) تتضامن مع الغلطة التي تتخلص في تناول الظواهر كما لو كانت أشياء بالذات، الغلطة التي تتمثل في تناول الأشياء بالذات كما لو كانت ظواهر.

(٥) (المصلحة هي ما يغدو به العقل عملياً، أعني يغدو علة تحدد الإرادة. هذا هو السبب في أن المرء يقول فقط عن كائن عاقل أن له مصلحة في شيء ما، والمخلوقات المحرومة من العقل لا تفعل أكثر من أن تستشعر إغراءات حسية. والعقل لا ينال مصلحة مباشرة من الفعل إلا حين تكون الصلة الكلية لقاعدة هذا الفعل مبدءاً كافياً لتحديد بالنسبة للإرادة. هذه المصلحة وحدها هي المصلحة الخالصة ولكن حين لا يستطيع العقل تحديد الإرادة إلا بواسطة موضوع آخر للرغبة أو بافتراض شعور خاص للكائن، حينئذ لا ينال من الفعل إلا مصلحة غير مباشرة، ولما كان لا يمكنه بذاته وبدون التجربة أن يكتشف لا موضوعات

القوانين مصلحة بالفعل، ومبدأ هذه المصلحة موجود في ذاتنا ونسميه الشعور الأخلاقي، وهو شعور يجعله البعض دون تمييز مقياساً لحكمنا الأخلاقي^(٢٤٦) بينما ينبغي اعتباره معلولاً ذاتياً نتيجة القانون في الإرادة، والعقل وحده هو الذي يزوده بالمبادئ الموضوعية.

ولكى يروم كائن عاقل ومتأثر بالحساسية في آن واحد، ما يحدده العقل وحده كشيء يجب فعله، ينبغي دون شك أن يكون للعقل ملكة تلهمه شعوراً باللذة أو بإشباع مقترنا بإنجاز الواجب، ينبغي أن يكون له بالتالي عليّة يحدد بها الحساسية وفق مبادئه. ولكن من المستحيل تماماً أن نفهم أعني أن نفس تفسيراً أولياً كيف أن فكرة بسيطة، لا تحتوي في ذاتها أي شيء حسي تنتج شعوراً باللذة أو الألم^(٢٤٧)، ذلك لأن في هذا نوعاً خاصاً من العلية حيث لا نستطيع كما هو الشأن في كل عليّة أن نحدد أي شيء تحديداً أولياً ولا ينبغي بصدده أن نستشير إلا التجربة، ولما كانت هذه الأخيرة لا يسعها أن تزودنا بعلاقة العلة والمعلول إلا بين موضوعين من موضوعات التجربة ولما كان العقل الخالص هنا يلزم بأفكار بسيطة (لا تزودنا بأية موضوعات للتجربة) أن يكون علة معلول يوجد على التأكيد في التجربة لكان من المستحيل علينا نحن البشر استحالة تامة أن نفسر

= الإرادة ولا شعوراً خاصاً يكون بمثابة أساس لهذه الإرادة، فإن هذه المصلحة الأخيرة لا يمكن إلا أن تكون مصلحة تجريبية وليست بالمرة مصلحة عقلية، فالمصلحة المنطقية لعقل (وهي تتمثل في تطوير وتنمية معارفه) ليست بالمرء مباشرة بالمرة، ولكنها تفترض غايات يرتبط بها استخدام هذه الملكة).

(٢٤٦) رأينا كيف أن "كانط" يستبعد نظرية الشعور الأخلاقي التي تقبلها لحسابه لفترة في حقبة ما قبل النقد.

(٢٤٧) إن نفوذ القانون الأخلاقي على حساسيتنا نفوذ أكيد، وهو يتجلى بوجه خاص في الاحترام الذي يفرض علينا القانون الأخلاقي إبداءه له، ولكن كيف يمارس هذا النفوذ؟ ذلكم من المستحيل علينا فهمه. (انظر في نقد العقل العملي، الجزء المعنون: عن دوافع العقل الخالص العملي، في الفصل الثالث).

كيف ولم تعطينا كلية القاعدة كقانون، وبالتالي الأخلاقية الشيء الوحيد اليقيني، هو أن الأخلاقية لا تصلح لنا لأنها تمثل مصلحة (ذلك لأن هنا تبعية واعتماد العقل العملي على الحساسية، أعنى على الشعور الذى يلعب دور المبدأ وفى هذه الحالة لا يمكن له ألينة أن يضع التشريع الأخلاقى) ولكن الأخلاقية تمثل مصلحة لأنها تصلح لنا باعتبارنا بشرا، ذلك لأنها نجمت عن إرادتنا متصورة كذكاء، وبالتالي عن أنانا الحقيقية أن ما ينتمى للظاهرة البسيطة، هو بالضرورة لا حق بالعقل لطبيعة الشيء بالذات.

ومن هنا السؤال: كيف يكون أمر مطلق ممكنا؟ وفى وسع المرء على التأكيد أن يجيب فى هذه الحدود، بأن فى وسعه أن يشير إلى الافتراض الوحيد، الذى تستند إليه إمكانية هذا الأمر أعنى فكرة الحرية، ويمكن للمرء أيضا أن يدرك ضرورة هذا الفرض وهو ما يكفى، للاستخدام العلمى للعقل أعنى للاقتناع بصحة هذا الأمر، وبالتالي أيضا القانون الأخلاقى ولكن كيف يكون هذا الافتراض ذاته ممكنا، هذا ما لا يدركه ألينة العقل الإنسانى، لنفرض أن إرادة ذكاء حرة، فإنه لينجم عن ذلك بالضرورة اكتفاؤها الذاتى، من حيث كونه الشرط الصورى وهو الوحيد الذى يمكنها فى كنفه أن تتحدد، وليس من الممكن جداً فقط - كما يمكن أن تبينه الفلسفة التأملية - أن نفترض حرية الإرادة (دون أن نقع فى التناقض مع مبدأ الضرورة الطبيعية فى ارتباط الظواهر فى العالم المحسوس)، ولكن من الضرورى أيضاً، دون تناقض آخر بالنسبة لكائن لديه الوعى بعليته بواسطة العقل، وبالتالي بإرادة (متميزة من الرغبات) أقول من الضرورى له أن يسلم عمليا بحرية الإرادة، أعنى فى الفكرة، فى جميع أفعاله الإرادية، بصفاتها شرطا لها. أو كيف يمكن لعقل خالص دون واقع أخرى أيا كان مصدرها أن يكون بذاته عمليا، أعنى كيف يمكن مبدأ بسيط، مبدأ الصحة الكلية لجميع القواعد كقوانين (وهذا المبدأ سيكون

على التأكيد الصورة لعقل عملي خالص)، دون مادة أخرى (موضوع) للإرادة يمكن أن نأخذ منها سلفاً مصلحة أقول كيف يمكن لهذا المبدأ أن يزودنا بذاته بدافع. وينتج مصلحة، يمكن أن نقول عنها أنها مصلحة أخلاقية، أو في عبارة أخرى كيف يمكن لعقل خالص أن يكون عملياً، وتفسير هذا، هو ما يعجز أمامه كل عقل إنساني عجزاً مطلقاً، وكل عناد وكل جهد من أجل البحث عن تفسير له، يمضي هباء منثوراً.

هذا تماماً كما لو كنت أشرع في اكتشاف كيف تكون الحرية ذاتها ممكنة كعلية للإرادة. إذ هنا أطرح مبدأ التفسير الفلسفي، ولن يكون لدى مبدأ آخر. وفي وسعي على التأكيد أن أركب المخاطر في العالم المعقول، الذي يبقى لي في عالم الكائنات الناطقة، ولكن مع أن لدى فكرة عن هذا العالم، وفكرة سليمة فليس لدى مع ذلك أقل معرفة ومن المستحيل أيضاً أن أحصل على أية معرفة، بكل مجهود عقلي طبيعي هذه الفكرة لا تعنى إلا أن ثمة شيئاً يبقى. عندما استبعد من مبادئ التحديد في إرادتي كل ما ينتمي للعالم المحسوس، على نحو أحصر به ببساطة مبدأ الدوافع المستمدة من ميدان الحساسية، وذلك بتحديد هذا الميدان، وببيان أنه لا يحوى في ذاته الكل في الكل، وأنه ما برح هنالك مزيد من الأشياء خارجه، ولكن عن هذا المزيد لا أعلم كثيراً. فمن العقل الخالص الذي يتصور هذا المثل الأعلى، لا يبقى لي. حين أصرف النظر عن كل مادة أعنى عن كل معرفة بالموضوعات إلا الصورة، أعنى القانون العملي للصحة الكلية للقواعد، وتصور العقل الذي يتوافق معه، معتبراً من حيث ارتباطه بعالم عقلي خالص كعلة فاعلة ممكنة، أعنى علة محددة للإرادة. (٢٤٨)

(٢٤٨) عن العالم المعقول، نحن لا نعرف إذن سوى القانون الذي يلزمنا، إذ يكون لدينا فقط الوعي بأننا بإرادتنا العاقلة نكون أيضاً واضعي هذا القانون.

هنا نفتقر تماماً للدافع، ما لم تكن هذه الفكرة عن عالم معقول، هي ذاتها دافعا، وهذا هو ما يجد العقل فيه أصلا مصلحة، ولكن تفسير هذا، هو على الدقة المشكلة التي نستطيع أن نحلها.

هنا إذن الحد النهائي لكل بحث أخلاقي، إن تحديد البحث الأخلاقي أمر على جانب عظيم من الأهمية، وذلك من جهة، لكي لا يمضي العقل في العالم المحسوس، على حساب الأخلاقية، هائما بحثا عن باعث أعلى للتحديد، وعن مصلحة مفهومة بلا شك، ولكنها تجريبية ومن جهة أخرى لا يمضي ضاربا أجنحته عبثا، دون أن يغير مكانه في هذا الحيز من التصورات المتعالية وهو المكان الخالي له، والذي يسمى العالم المعقول وألا يتوه بين الأوهام. (٢٤٩)

وفضلا عن ذلك، ففكرة عالم معقول خالص، متصور ككل مشكل من جميع العقول، نشغل منه نحن جزءاً باعتبارنا كائنات عاقلة. (مع كوننا من جهة أخرى أعضاء أيضا في العالم المحسوس) تظل دائماً فكرة استخدام ممكن ومشروع من أجل اعتقاد عقلي (٢٥٠)، وإن كانت كل معرفة

(٢٤٩) "إن الحمامة الخفيفة في طيرانها الطليق حين تشق الهواء الذي تحس بمقاومته، يمكنها أن تتخيل نفسها تطير طيرانا أفضل بكثير في الخلاء، على هذا النحو بالضبط هجر أفلاطون العالم المحسوس، لأن هذا العالم يضع في وجه الفهم عقبات عديدة مختلفة، وخاطر فيما وراء هذا العالم، على أجنحة الأفكار، في فضاء الفهم الخالص الخالي" (مقدمة نقد العقل الخالص).

(٢٥٠) موضوع هذا الاعتقاد العقلي سياق من الأشياء تختفي فيه العقبات التي تقف في وجه الأخلاقية ويقوم فيه، بقدرة علة سامية تناسب دقيق بين الفضيلة والسعادة، وثمرتها يغدو العالم المعقول المكان الذي يلزم أن تتحقق فيه تبعاً لمطالب الأخلاقية. وحدة نسق الغايات كله، ولقد أشار نقد العقل الخالص، في القسم الثاني من الفصل الثاني لمناهج البحث الترانسندنتالي إلى هذا التصور لخير اسمي، وسيبسط نقد العقل العملي مع نظريته عن المسلمات بوجه أخص طابع الإثبات الذي يتميز به الخير الاسمي، بينما نقد ملكة الحكم يبرز على التخصيص معنى ومدى القانون الذي بمقتضاه يلزم أن نتصور، في التناغم الكلي للعالم، اتفاق عالم الطبيعة مع العالم الأخلاقي.

تنتهى عند حدود هذا العالم وبالمثل الأعلى الرائع لمملكة كلية لغايات بالذات (كائنات عاقلة) حيث لا نستطيع أن نكون جزءاً إلا إذا عطينا بأن نسلك طبقاً لقواعد الحرية، كما لو كانت قوانين للطبيعة، يستهدف هذا الاعتقاد العقلى أن يؤكد فينا اهتماماً حياً بالقانون الأخلاقى.

ملاحظة أخيرة

إن الاستخدام التأملى للعقل، من حيث علاقته بالطبيعة يقود إلى الضرورة المطلقة لعلّة ما عليا للعالم، والاستخدام العملى للعقل بصدد الحرية يقود أيضاً إلى ضرورة مطلقة، ولكنها فقط ضرورة قوانين أفعال كائن عاقل من حيث هو كذلك^(٢٥١)، إنه لمبدأ جوهرى لكل استخدام لعقلنا، أن ندفع بالمعرفة التى يمدنا بها إلى الوعى بضرورتها (إذ بدون ذلك لن تكون معرفة للعقل). ولكن العقل ذاته يخضع لقيد جوهرى أيضاً. يتلخص فى أن العقل لا يمكن أن يدرك الضرورة لا فيما هو موجود، ولا فيما يأتى ولا فيما ينبغى أن يأتى، دون أن يضع كمبدأ شرطاً فى كنفه يوجد هذا، أو يأتى أو ينبغى أن يأتى ولكن على هذا النحو، بالمتابعة المستمرة للشرط، لا يمكن للعقل أن يرى إلا أن إشباعه يؤجل دائماً، وكذلك يبحث العقل دون توان عن الضرورى اللامشروط ويجد نفسه مضطراً للتسليم به، دون أية وسيلة لجعله مفهوماً، ويكون العقل غاية فى السعادة لو استطاع فقط أن يكتشف التصور الذى يتفق مع هذا الافتراض، فليس هنالك إذن ملام نوجهه إلى استتباطنا من مبدأ أسمى للأخلاقية، بل ينبغى

(٢٥١) يميل العقل إلى اللامشروط وهذا الميل يفضى به إلى أن يتصور فى السياق النظرى علة عليا للعالم، ولكنه لا يمكنه أن يجد واقعا موضوعيا يطابق هذه الفكرة التى تظل متعالية بالنسبة لملاكاتنا التأملية، وعلى العكس من وجهة النظر العملية، يملك العقل مع القانون الأخلاقى الواقع الموضوعى للامشروط، إذ أنه يكتشف فى القانون الأخلاقى قدرة تحقق باطنة فيه.

أن نوجه اللوم إلى العقل الإنساني بوجه عام، لو لم ننجح في تفسير قانون علمي لا مشروط (هذا ما يجب أن يكونه الأمر المطلق) في ضرورته المطلقة. ولا يسع المرء أن يلومنا على عدم رغبتنا في أن نفعل ذلك بواسطة شرط، أعني مصلحة ما توضع كمبدأ، ذلك لأن هذا لن يكون بالمرّة قانوناً أخلاقياً. أعني قانوناً أسمى للحرية وعلى هذا فنحن لا نفهم دون شك الضرورة العملية للامشروطة للأمر الأخلاقي. ولكننا نفهم على الأقل أنها مستعصية على الفهم، وهذا كل ما يمكن أن يطلبه المرء بطريقة معقولة من فلسفة تبذل جهدها للوصول إليه في المبادئ في حدود العقل الإنساني. (٢٥٢)

"انتهى النص"

(٢٥٢) إذا كان من الممكن فهم الضرورة للامشروطة للقانون الأخلاقي، فإنها تغدو بهذا مشروطة بالمبادئ التي تتيح لنا فهمها. ولا يعني هذا القول بأن القانون الأخلاقي ليس مؤسساً في العقل، بل بالعكس هو متقمص للعقل عينه متصوراً عملياً بذاته وحده. ولكن ينبغي أن نأخذ في الاعتبار ما وضعه النقد في الضوء: العقل الإنساني ليس عقلاً مطلقاً، خالقاً، وحديساً، إنما هو عقل مقيد لا يسعه أن يصعد إلى ما وراء فكرة قدرة عملية متميزة تميزاً نوعياً من الملكات النظرية، وعاجزة أن تفصح عن علاقة من نوع آخر غير غلبة المصلحة في السعي إلى الكلي.

محتويات الكتاب

الموضوع	رقم الصفحة
مقدمة المترجم	٣
"النص"	
أسس ميتافيزيقا الأخلاق	٢٣
تصدير	٢٥
القسم الأول	
"الانتقال من المعرفة العقلية العامة للأخلاقية إلى المعرفة الفلسفية"	٤٢
القسم الثاني	
"الانتقال من الفلسفة الأخلاقية الشعبية إلى ميتافيزيقا الأخلاق"	٦٦
القسم الثالث	
"الانتقال من ميتافيزيقيا الأخلاق إلى نقد العقل الخالص العملي"	١٣٠

كتب أخرى للمترجم

- David Hume: Théorie Politique, (Paris 1955).
- L'Ethique de Hume – Etude Critique sur ses fondements dans la Nature Humaine, (Le Caire 1957).

(Exemplaires Dactilographiés)

- قوة الإرادة "لجون كنيدى" (نقد) الناشر المصرى القاهرة ١٩٤٥.

- محاورات فى الدين الطبيعى "لديفيد هيوم".

مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٥٦.

- فلسفة هيوم . طبعة ثانية.

مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٥٧.

- المعرفة . طبعة ثالثة.

مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦٢.

- التحليل النفسى "لارنست جونز" (نقد).

مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٥٧.

- مشكلات فلسفية "كارل ياسبرز - وليم جيمس" (نقد).

مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٥٧.

- وليم جيمس

مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٥٧.

- الشيوعية والفلسفة.

"بحث فى كتاب الشيوعية اليوم وغداً" مكتبة مصر ١٩٥٩.

- نماذج من الفلسفة السياسية.

مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦١.

- الشخصية بتحليل فرويد "كلفن هال"

مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦١.

- النظرية السياسية عند هيوم

دار المعرفة ١٩٦٢

- بعض مشكلات الفلسفة "لوليم جيمس" (نقد)
الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٢.
- تاريخ الفلسفة الأمريكية "هربرت شتيدر"
مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٤.
- "الناس والأمم" بحث في أصول الفلسفة السياسية
"لويس هل" سجل العرب ١٩٦٥
- أسس ميتافيزيقيا الأخلاق "إيمانويل كانط"
مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦٥ (نقد)
- التعليم والحرية "فلسفة هوراس مان في التربية"
إعداد "لورنس كريمين"
مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦٦.
- مدخل إلى الفلسفة "كارل ياسبرز"
مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦٧.
- في الفلسفة الحديثة والمعاصرة
مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦٨.
- "جون لوك" دراسة نقدية لفلسفته التجريبية.
دار الطلبة العرب ببيروت ١٩٦٩.
- بعض مشكلات الفلسفة "لوليم جيمس" . الطبعة الثانية.
دار الطلبة العرب ببيروت ١٩٦٩.
- المجتمع العربي . بالاشتراك
الباب السادس "تحليل لمقوماته الحضارية".
دار النهضة العربية - بيروت ١٩٦٩.
- المنطق ومناهج البحث "طبعة تجريبية"
دار الطلبة العرب ببيروت ١٩٦٩.

7u

Bibliothèque Alexandrina



1240426

